

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas

V

Economía y libertad
(1974)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen V

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen V

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

Comité editorial
Portadilla
Índice
Antonio Millán-Puelles. Obras completas, Volumen V

Economía y libertad
(1974)

Introducción

PRIMERA PARTE
EL ÁMBITO DE LA ECONOMÍA

I. Las necesidades
  1. La indeterminación fundamental de la vida económica
  2. Las necesidades básicas o primarias
  3. La tendencia humana al bienestar
  4. La mediación material de las necesidades superiores
II. Los medios
  1. El sentido de la naturaleza como «medio general» del ser humano
  2. El ámbito de los medios artificiales
  3. Fenomenología del dinero
III. El sentido y la esencia de la economía
  1. Necesidad e indeterminación de todos los quehaceres directivos
  2. La esencia de lo económico

SEGUNDA PARTE
LA ECONOMÍA Y EL LIBRE ARBITRIO DEL HOMBRE

IV. Instinto y libre albedrío en el quehacer económico
1. Crítica de la teoría instintivista
2. El nexo humano entre necesidad y libertad
V. La índole esencialmente libre del trabajo
1. La producción de los medios de la existencia humana
2. La función y los límites del cuerpo propio del hombre
VI. La ciencia económica y el determinismo
1. Estado de la cuestión
2. Los argumentos filosóficos del determinismo económico
3. El alcance de las leyes económicas
4. La conexión entre la economía teórica y la economía normativa

TERCERA PARTE
LA ECONOMÍA Y LA LIBERTAD MORAL

VII. Los conceptos fundamentales
1. Sentido y alcance de la libertad moral
2. El problema de la relación entre la economía y la ética
3. La idea del *homo oeconomicus* y las subrepciones hedonísticas de la economía positiva
VIII. Economía y moral del bienestar
1. La cuestión moral del bienestar
2. El sentido de la virtud de la pobreza
3. El bienestar como fin de la economía
IX. El aspecto económico de la teoría moral del bien común
1. Los prenotandos
2. La propiedad privada de los bienes de producción
3. La función del Estado
Apéndice: Las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica

Créditos

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

V

Economía y libertad
(1974)

Edición a cargo de Alejandro Llano

Economía y libertad
(1974)

Introducción

Este libro ha surgido del intento de esclarecer las «prioridades básicas o esenciales de la actividad socioeconómica». Inicialmente, su pretensión no fue otra que el examen de este importante problema, en apariencia muy delimitado o monográfico; pero al tratar de analizarlo y resolverlo, su complejidad real se ha ido mostrando, cada vez más explícita, en una abundante serie de problemas que, por su contenido y por su forma, han desbordado el marco de las pretensiones iniciales.

En general, el tema de las determinaciones económicas de la existencia humana replantea los problemas capitales de la antropología filosófica. Tales determinaciones, en efecto, no son meramente materiales. Aunque tienen que ver con la naturaleza material —y, por supuesto, con la índole animal— del ser humano, son, sin embargo, y justo en cuanto económicas, realidades humanas en la acepción más específica y formal. El puro y simple animal no tiene, estrictamente hablando, economía. Ni tampoco, en rigor, puede decirse de él que esté condicionado económicamente, si por ello se entiende lo que de un modo propio ocurre en cambio en el animal humano. La economía en general, y particularmente cada uno de los hechos que le atañen, implican las dimensiones superiores de la vida del hombre: por una parte, la lógica del raciocinio y del proyecto, y por la otra la posibilidad y el riesgo de elegir. Por esta doble y esencial implicación es por lo que en sustancia son complejas las determinaciones económicas de la existencia humana, incluso las más sencillas.

Antes que nada, la economía es el signo peculiar del ser humano, con su razón y con su libertad, en su modo específico de habérselas ante sus necesidades materiales. No se limitan éstas a «estar ahí», simplemente a través de los instintos; ni la forma en que el hombre les da satisfacción se reduce, tampoco, a los puros esquemas fisiológicos de la conducta animal. Por lo pronto, hay el hecho de unas necesidades que solemos llamar «artificiales». Su más profunda índole de síntomas, todo lo deformables que se quiera, del modo de ser del hombre, es crasamente ignorada por quienes sólo saben condenarlas en nombre de un ideal «cuasi zoológico» de la perfección y la virtud. Pero lo verdaderamente decisivo, mucho más que la realidad de las necesidades artificiales, es que a su vez las que se denominan naturales no se dan en el hombre igual que en el

animal —como quien dice, *in puris naturalibus—,* sino impregnadas de fantasía y de libertad, y vividas de un modo intelectivo que se hace cargo de su significación. No se trata, por tanto, solamente de que el hombre tiene la aptitud de racionalizar los medios de que dispone para satisfacerlas. Ello también es cierto, pero supone algo más importante y primordial, a saber, que la manera en que las necesidades naturales nos acosan pasa a través de nuestro entendimiento, de suerte que percibimos esas necesidades como algo dotado de una significación inteligible.

Tras lo dicho, queda, por tanto, claro que la finalidad de la presente obra no es nada que se parezca a un estudio psicológico especial del denominado *homo oeconomicus.* El objetivo de la investigación que aquí se hace, puede, por el contrario, definirse como una contribución a la antropología general, en tanto que todo hombre se comporta, de una u otra manera, como un *ens oeconomicum.* Así, pues, la pregunta a la que continuamente se trata de responder a lo largo de todas estas páginas es la que se formula de este modo: ¿cómo es preciso concebir al hombre para explicarse el hecho de los condicionamientos económicos que en general le afectan? O con otras palabras: ¿qué es lo que en general hace posible, y a la vez necesaria, la índole económica del hombre como ser afectado por esas condiciones?

Sobre el alcance propio de esta pregunta hay que hacer una doble aclaración. La primera consiste en subrayar que la pregunta tiene su punto de partida en las determinaciones económicas de la existencia humana; de modo que es este hecho la situación desde la cual se interroga y, a la vez, lo que en definitiva hay que explicar como algo fundado en la específica índole del hombre. Pero, por otro lado —y ésta es la segunda aclaración—, también hay que advertir que el hecho del cual partimos es una situación «universal», en el sentido de no reducirse a unas determinadas condiciones, correspondientes a una circunstancia y sólo a ella. La situación a la que aquí nos referimos no es otra cosa que el denominador común de todas las situaciones en las que históricamente se da el hecho de estar en cualquier caso el ser humano económicamente condicionado. Por consiguiente, lo que aquí se va a hacer no es tampoco el estudio histórico de alguna etapa de la economía, ni nada que pudiera ser tomado como el «análisis objetivo» de una determinada sociedad desde el punto de vista de sus propios factores económicos. Todo ello, con ser sobremanera interesante y desde luego sumamente instructivo, no sólo se diferencia del problema que nos hemos propuesto, sino que lo dejaría sin resolver. Lo cual no quiere decir que en el presente libro se prescinda de algo tan decisivo como, según veremos, lo es la *historicidad* —no ya la concreta historia— de la vertiente económica del hombre. Tal historicidad está enlazada, por los más firmes vínculos, con la libertad del ser humano, de la que es expresiva. En suma: no la historia concreta que la economía tiene, sino el hecho esencial de tener alguna historia —la que fuere— es lo que en la economía hace de signo de la libertad propia del hombre (y no, por cierto, al margen de las determinaciones económicas, sino justamente a su través).

Por lo demás, el tema que dio ocasión a este trabajo (las prioridades fundamentales o esenciales de la actividad socioeconómica) tiene también su puesto en estas páginas

(véase el Apéndice a la tercera parte). Desde la más amplia perspectiva que aquí se va a mantener, la cuestión de esas prioridades aparece enmarcada en un contexto que nos lleva a tomarla, ya inicialmente y a título de problema, como algo que el hombre se plantea en virtud justamente de su libertad. Baste por el momento la expeditiva consideración —posteriormente, habrá que ver la cosa más despacio— de que, si el hombre no tuviese libertad, no le podría ser ningún problema la ordenación de sus condicionamientos económicos. Éstos se limitarían simplemente a ejercer su vigencia, sin poder ponernos en el trance de tener que ordenarlos. Claro está que ese trance tampoco puede entenderse si se interpreta la libertad propia del hombre como un hallarse éste desprovisto de toda clase de condicionamientos económicos. La cosa es, en realidad, más complicada de lo que parecen creer los extremistas de uno y otro signo. Ni la libertad está exenta de condicionamientos, ni éstos suprimen toda libertad. Hay aquí como un juego, y una recíproca implicación, de ambos factores; y de ahí viene el problema. Igualmente, tampoco estriba la libertad en la exención de las necesidades a que atañen los condicionamientos económicos. Por el contrario, lo que sucede es más bien que la libertad propia del hombre no consiste en estar sujeto éste, únicamente, a un solo tipo de necesidades, sino en tener tal número de ellas, que en principio no hay nada que no pueda llegar a serle necesario. En este sentido hay que decir que también la libertad se da en el hombre como la abierta posibilidad de que todo le llegue a ser necesidad, resultando indiferente para el caso la distinción, anteriormente aludida, entre las necesidades naturales y las artificiales.

No le ocurre otro tanto al puro y simple animal. Las necesidades que hay en él son siempre determinadas, exactamente igual que el respectivo elenco de posibilidades. De ahí que le corresponda, en cada especie, un limitado haz de «posibilidades-necesidades», dentro del cual se queda como en una prisión. Por lo mismo, tampoco tiene economía, ni le hace ninguna falta. El quehacer económico no le es necesario ni posible. Naturalmente, la posibilidad de la economía va ligada también a la realidad de la lógica, en el sentido de la posesión de la capacidad intelectiva. Pero esta capacidad no es sólo el presupuesto y la raíz del libre albedrío del hombre, sino también, y a su manera, libertad, porque no enclaustra al hombre en ninguna parcela de la realidad, sino que le permite hallarse en principio abierto a cualquier forma de ser.

De ahí el título *Economía y libertad,* que encabeza esta obra y con el cual se apunta expresamente a la conexión de ambos factores en la realidad del ser humano. En una *primera parte,* que considera «el ámbito de la economía», la libertad de la que se va a tratar es la que hace posible la indefinida amplitud del horizonte de las necesidades humanas (frente al estrecho y siempre limitado repertorio de las necesidades del puro y simple animal). En la *segunda parte,* que versa sobre «la economía y el libre arbitrio del hombre», vuelve a aparecer la libertad, pero no ya en la acepción anteriormente descrita, sino en el sentido más frecuente, que es el de la capacidad de decidir. Finalmente, la *tercera parte* de la obra se hace cargo del tema de «la economía y la libertad moral», tomando la libertad en una acepción irreductible a las dos ya indicadas y que no expresa algo que ya esté dado con la índole específica del hombre, sino un bien que éste puede

conquistarse.

PRIMERA PARTE

EL ÁMBITO DE LA ECONOMÍA

I. Las necesidades

1. La indeterminación fundamental de la vida económica

La economía es ante todo un quehacer y, por lo mismo, una peculiar necesidad. Ello se debe, fundamentalmente, a que la vida humana está sujeta a unos apremios básicos e ineludibles, para atender a los cuales hace falta la conveniente administración de los recursos que han de ser empleados. De esta suerte, la economía se nos presenta como «una necesidad fundamentada en otras necesidades». Por si estas otras fuesen realmente pocas o no tuvieran la suficiente compulsión, resulta que hay además la necesidad en la que estriba el quehacer económico.

Esta especial sobrecarga que es para el hombre la tarea económica puede darse, igualmente, cuando lo que se trata de atender no es una insoslayable exigencia vital, sino tan sólo un deseo, o incluso un puro capricho. A los efectos, un motivo de esta índole puede llegar a ser tan poderoso como los más urgentes menesteres vitales. Sin embargo, y también desde la perspectiva de los hechos, no deja de ser cierto que esa verdad se ve mucho mejor cuando las necesidades primordiales se hallan convenientemente satisfechas y con alguna seguridad garantizadas. En esta situación, y sólo en ella, es cuando los más diversos móviles humanos pueden estar dotados de un poder compulsivo equivalente y, a su través, de una eficacia económica prácticamente idéntica. Y hasta puede ocurrir, si a tanto llegan la prosperidad y el desarrollo de un alto nivel de vida, que la economía cambie de signo y, de este modo, lo que fue un remedio a la indigencia se convierta en la forma de dirigir y encauzar la sobreabundancia. Todo esto es posible, y no solamente para un hombre o para un reducido número de ellos, sino también para una sociedad entera y verdadera. Tal es, por lo demás, el objetivo al que incesantemente tiende la economía, y no sería lícito negar que en parte —en algunas partes— lo ha logrado, aunque no siempre a gusto y plena satisfacción de todo el mundo.

La experiencia, tanto individual como social, nos atestigua que, a medida que unas necesidades van cubriéndose, surgen y se desarrollan otras nuevas, de suerte que nunca deja de existir un amplio margen de insatisfacción económicamente estimulante. Pero, en último término, la más urgente y radical necesidad del quehacer económico es la que

viene de esas exigencias de la vida a las que el hombre debe proveer para poder subsistir. Que los deseos y hasta los simples caprichos tengan capacidad para poner en marcha la actividad económica es una verdad indiscutible y algo que a su manera nos descubre la indefinida virtualidad de nuestro espíritu, pero siempre sobre el supuesto de unas determinadas condiciones, la más común de las cuales es la de estar cubiertas las necesidades básicas o primarias.

Ahora bien, tanto esas necesidades primordiales, como la de cumplir la tarea económica, son realmente sentidas por el hombre a título de «suyas» en tanto que de algún modo se vinculan con la vivencia de la libertad. Sin oponerlas a ésta, no podemos vivirlas ni como humanas ni como necesidades. El «sentirse forzado» es imposible si la libertad, que es su contraste, no queda a la vez vivida. Con esto no se trata de probar —ni tampoco vendría a cuento en este sitio— que toda forma de vivir la libertad sea exigitiva de una cierta vivencia de la necesidad, aunque ello es sin duda lo que en el hombre ocurre, y de tal modo, que una y otra suerte de vivencias no sólo se reclaman entre sí, sino que mutuamente se esclarecen en virtud de su misma oposición. Pero no divaguemos. En realidad, lo que aquí importa antes que nada hacer patente, más que la conexión del libre albedrío del hombre con las necesidades que éste tiene y con los medios precisos para satisfacerlas, es un *hecho previo* a todo ello y sin el cual no tendría ningún sentido el hablar de esa conexión. Veámoslo en sus líneas principales, ciñéndonos concretamente a nuestro asunto.

De un modo originario o primordial, la economía existe, no porque el hombre se cree necesidades que le obligan a hacerla, sino porque, lo quiera o no, se ve en el caso de tener que atender a ciertas exigencias de su vida, cuya satisfacción es, sin embargo, realmente problemática. Desde una pura óptica determinista, la cosa es, en rigor, inconcebible. Todo el apremio del quehacer económico tendría que ser, si se le mira de ese modo, un puro galimatías, ya que consiste en «la necesidad de dar satisfacción a unas necesidades que no son satisfechas necesariamente»[1]. Sin embargo, tan cierto como que todo ello constituye un patente galimatías, es que éste, a su vez, expresa una efectiva realidad. La posibilidad de que lo necesario sea simultáneamente problemático pertenece, de un modo inseparable, a la génesis misma de la economía. Para que ésta aparezca, resulta por completo imprescindible que sea humanamente problemático lo que a la vez se nos muestra como humanamente necesario. Bastaría advertir esto para desechar en su raíz la insoportable pedantería del determinismo económico. Por lo demás, la economía implica la «esperanza» de que lo necesario sea posible, y en este aspecto viene a emparentarse con el quehacer del político. Pero ello mismo viene también a subrayar que la economía está basada en unas necesidades que no son rigurosa y estrictamente determinativas de la conducta humana. La lógica de la solicitud y del proyecto, en la que está encuadrado el quehacer económico, supone lo posible, en la misma medida en que se opone a lo absolutamente necesario.

Dicho de otra manera: para que la economía sea necesaria, hace falta que existan para el hombre ciertas necesidades; pero, a su vez, para que la economía sea posible, es menester que también sea posible para el hombre que esas necesidades suyas no se

cubran. Cada una de ellas corresponde a alguna insuficiencia. Vivirla significa, propiamente, sentirse en la necesidad de remediarla. Mas no basta sentir esta necesidad o, mejor dicho, ese mismo sentir no es, por decirlo así, especulativo —un puro y simple ver—, sino esencial y enteramente práctico, es decir, un efectivo verse en una urgencia, para salir de la cual hay que hacer algo. Ahora bien, ese algo que es menester hacer no sale hecho de la sola tendencia que a él nos mueve, por intensa o vehemente que ella sea. No es un mero producto o simple efecto de la necesidad en que nos vemos. Cierto que esta necesidad es, a su modo, determinante de la conducta humana. Pero así como viene de alguna insuficiencia o indigencia, también es, por su parte, insuficientemente determinativa de lo que la puede superar.

Por donde quiera que se la mire, la economía se basa en la insuficiencia: no sólo en la de los medios, como acertada pero estrechamente suelen decirnos los economistas, sino también, y ante todo, en esa radical insuficiencia con que las mismas necesidades configuran su propia satisfacción. En virtud de esta fundamental insuficiencia, hacen falta, para que las necesidades en cuestión puedan ser evacuadas, dos tipos de complemento, uno en el hombre y el otro fuera de él: en el hombre, una cierta «autodeterminación»; y fuera de él, los «medios». Estos solos no bastan. Tienen que ser usados por el hombre, y usados precisamente de una cierta manera, que es también éste quien la ha de determinar. No cabe duda de que todo el aspecto «específicamente económico» de este problema viene, como se dice, de la escasez relativa de los medios. Pero ese aspecto específico no nos debe ocultar otro «genérico» que estriba en la mencionada insuficiencia con que las necesidades establecen el modo de remediarlas. Tal insuficiencia significa que a su manera esas necesidades son indeterminadas. No solamente no llevan consigo la «existencia» del hecho mismo de satisfacerlas, sino que tampoco nos prescriben, al menos exactamente, la manera o la forma —o sea, la «esencia»— que este hecho ha de tener. Sentir hambre es, sin duda, necesitar comer algo, pero esta necesidad no nos dice, en concreto, qué es lo que hay que comer, ni si lo hay, ni qué es lo que hay que hacer para encontrarlo, ni de qué modo hay luego que comérselo. La forma de satisfacer el hambre que se tiene no está rigurosamente establecida por esta necesidad, y, en consecuencia, debe decirse de ella que es, en algún sentido, una necesidad «vaga» o «abstracta», definible tan sólo de un modo cuasi genérico por su referencia al «alimento en general». Y otro tanto sucede, por ejemplo, con la necesidad del vestido, de la vivienda, etc., etc.

Todos los ejemplos mencionados se dan dentro del ámbito de las necesidades básicas o primarias. De ellas vamos a ocuparnos en seguida con el fin de analizar y describir la relativa indeterminación con que efectivamente las vivimos. Tal indeterminación es libertad, pero no exclusivamente en el sentido del libre albedrío humano, sino en una forma previa a éste: a la manera de una cierta holgura que, negativamente, debe ser definida como una «indefinición». Respecto de las necesidades de que hablamos, nuestro libre albedrío se constituye como una capacidad que el hombre tiene de autodeterminarse, pero esta capacidad presupone, a su vez, que esas necesidades no nos determinan por completo, y ello por la esencial y decisiva razón de que no son, de suyo,

unas necesidades unívoca y enteramente determinadas.

Tenemos, no cabe duda, una «naturaleza», una *physis,* y la prueba de ello nos la dan esas necesidades, que no son, desde luego, un puro invento nuestro. Pero tampoco cabe ninguna duda de que esa naturaleza que tenemos nos complica la vida y nos crea problemas —entre ellos, los económicos— por ser, hasta cierto punto, una *aóristos physis,* una «naturaleza indefinida»[2]. Esto, que es lo que ya decía Anaximandro respecto del principio permanente de todos los cambios físicos, se da a todas luces en el hombre y constituye algo imprescindible para explicarnos que, entre otros menesteres, haya también, para él, los que denominamos económicos.

2. LAS NECESIDADES BÁSICAS O PRIMARIAS

El modo en que la economía se relaciona con nuestras necesidades no es directo, sino indirecto o mediato, lo cual explica que esta conexión sea bastantes veces descuidada y, en ocasiones, enteramente omitida. Ante todo, es verdad que la economía no se ocupa de esas necesidades en sí mismas, sino a través del concepto de su «satisfacción». Ni consiste, tampoco, en el examen psicológico de ella, ni en el estudio de sus fundamentos físicos, biológicos, ontológicos, etc. La satisfacción de las necesidades es, en último término, *el objetivo* de toda la economía, pero no su *objeto* o tema propio. Finalmente, éste tampoco estriba en los medios precisos para conseguir dicho objetivo, sino más bien en el ordenado uso de esos medios, y todavía hay que añadir que, si se ocupa de él, es bajo la perspectiva de la correspondiente «utilidad» y no bajo el aspecto —permítase la expresión— de la «usabilidad» de tales medios, que corresponde a las diversas técnicas[3]. La economía es una técnica también. Pero sucede que es, por cierto, aquella a la cual las demás se subordinan y que viene a constituir, por otro lado, como el espíritu que las anima a todas. Vista, en resolución, de esta manera, la economía debe definirse como la técnica de la utilidad, en función, finalmente, de nuestras necesidades, en tanto que se ordena a conseguir que éstas se satisfagan.

Son, por tanto, nuestras necesidades un *supuesto* de toda la economía y, consiguientemente, una «hipótesis extraeconómica» de ella en el sentido de algo con lo que la economía ha de contar, aunque ésta no tenga por función la de decirnos en qué consisten, esencialmente hablando, tales necesidades, ni qué sea lo que las ocasiona, ni por qué han de definirse por el hombre, al no estar, en sí mismas, rigurosamente perfiladas. Ni siquiera el problema que plantea la relativa indeterminación de nuestras necesidades puede tampoco ser considerado como un tema específico de la economía. En cuanto objeto de estudio, este tema sólo se constituye propiamente en la «reflexión filosófica» sobre la economía considerada como un quehacer humano. Ello no obstante, la economía se enlaza, todo lo afilosófica y remotamente que se quiera, con nuestras necesidades. Lo que con esto último se pretende decir es, simplemente, que como quiera que la economía no consiste en ningún modo de filosofar acerca del sentido o de la esencia de nuestras necesidades, su actitud ante éstas se define por el mismo signo

utilitario con que ordinariamente son vividas en lo tocante a su satisfacción. Lo mismo que en nuestro espontáneo vivir, también en la economía nuestras necesidades nos importan como algo que hay que satisfacer. Bajo este modo de considerarlas, la única especulación que cabe hacer es lo que se llama «especular con» dichas necesidades. Que la cosa pueda estar mal, éticamente hablando, no significa que no sea posible, y tal posibilidad tiene, evidentemente, un sentido económico, irreductible al de su nota moral. A los efectos, esa especulación permanece en los límites de lo que hasta aquí se lleva dicho. Su sentido es, también, esencialmente pragmático o utilitario, ya que estriba en contar con esas necesidades como con algo que hay que satisfacer, y si es cierto que «explota» las del prójimo, lo hace siempre en función de las que tiene el propio especulador que se aprovecha y beneficia de ellas. También aquí venimos a encontrarnos, por lo mismo, con unas necesidades —buenas o malas, ésa es otra cuestión— que hay en último término que suponer y que, por ende, son extraeconómicas.

Aun en el caso de que artificialmente se provoquen unas necesidades con miras a conseguir algún provecho maniobrando con ellas, no deja de ser verdad que hay, en el fondo, un supuesto o hipótesis de índole extraeconómica, representado por las necesidades en cuya satisfacción consiste ese provecho, siendo completamente indiferente que estas necesidades, a las que aquéllas quedan subordinadas, sean naturales o, por el contrario, artificiales. En general, todo lo que concierne a los supuestos del quehacer económico se encuentra fuera de él, lo mismo que los supuestos en cuestión. De lo que éstos naturalmente no están fuera es de la fundamentación del quehacer económico. Tan no lo están, que son precisamente el fundamento, por lo menos parcial, de este quehacer. De ahí que la filosofía se ocupe de ellos al abordar las bases en que la economía se sustenta. Y esta misma razón es la que en último término nos lleva a plantear el tema de las necesidades básicas o primarias: algo que es, por esencia, «extra» o «meta»-económico, pero sobre lo cual la economía entera se mantiene.

Consideremos ahora, más de cerca, estas necesidades básicas o primarias. ¿Cuáles son? ¿Y en qué vienen, en suma, a consistir? He aquí las dos preguntas capitales a las que ahora importa responder. Empecemos, no obstante, por unas aclaraciones de tipo terminológico. Las mismas necesidades que hasta aquí hemos llamado básicas o primarias son también conocidas con los nombres de «elementales», «fundamentales», «primordiales» y «naturales». Atendamos, siquiera sea brevemente, a estas diversas fórmulas.

La denominación de «elementales» tiene aquí una perceptible sinonimia con las de «primordiales» y «fundamentales». En realidad, se confunde con éstas. Es claro, efectivamente, que no se trata de significar que actúen como elementos de otras necesidades más complejas en las que se viniesen a integrar como en el todo en que las partes se conjuntan. No es ésa, desde luego, la acepción en que se emplea la fórmula «necesidades elementales de la vida». Ciertamente, hay una relativa coincidencia entre lo «elemental» y lo «parcial», ya que ambos tienen la índole de lo condicionante. Sin embargo, el hecho de que las necesidades elementales condicionan a todas las demás es

justamente lo que se da a entender al denominarlas primordiales y fundamentales.

Por su parte, lo fundamental o primordial puede ser entendido de dos modos: o como algo «meramente imprescindible», o bien como una cierta base u ocasión —supuesto que ya ha sido satisfecho— para que surja en el hombre un nuevo tipo de necesidad. Consideradas en la primera acepción, las necesidades básicas o primarias son las que en cualquier caso importa satisfacer, porque condicionan nuestra vida. En el segundo sentido, se trata de algo más. Las necesidades en cuestión serían fundamentales o primordiales por tener, no ellas mismas, sino el hecho de remediarlas, la propiedad de suscitar en el hombre necesidades o apetencias nuevas. Hay en esto un punto de verdad. El hombre no se resigna fácilmente a la sola satisfacción de sus necesidades primordiales. Pero ello no significa que sean éstas, o el hecho de remediarlas, lo que despierta a las otras. Lo que ocurre es más bien que la capacidad que el hombre tiene de sentir —y, por tanto, de desear satisfacer— necesidades no se reduce a las denominadas básicas o primarias. A estos efectos, es el término «primordial» el que mejor expresa la situación, en la medida en que implica un cierto orden.

Desde un punto de vista descriptivo, las necesidades humanas son apremios. Su vigencia consiste en que nos urgen a satisfacerlas. Por consiguiente, el orden que por su forma —no por su contenido— les compete no es otro que el de la urgencia, y así es menester decir, si nos atenemos a esa forma, que las necesidades primordiales son las más perentorias, las que más urgen. Con ello queda claro, al mismo tiempo, que las necesidades básicas o primarias no son las superiores. El orden de la urgencia no es el de la importancia o dignidad. Este segundo orden se define como una jerarquía del valor, y en ésta la prioridad le corresponde a lo más valioso, no a lo más apremiante. Las necesidades superiores son las que atañen a los valores más nobles, es decir, a los que menos tienen la índole de medios, o, dicho de una manera positiva, a los que más poseen el carácter de fines, en cuanto son los más apetecibles por sí mismos y no por su utilidad. Naturalmente, la utilidad también es un valor, pero lo es como lo son los medios: no en una forma absoluta y primordial, sino de un modo relativo y derivado. No es que los fines valgan porque valen los medios, sino al revés: los medios valen, en tanto que son medios, porque sirven para los fines. Ahora bien, no corresponde a la economía determinar cuáles son las necesidades superiores y cuáles las inferiores. Ni le pertenece tampoco el distinguir entre las necesidades más urgentes y las menos urgentes. El hecho de ser los fines —en la ejecución, no en la intención— posteriores a los medios, y éstos —en la intención, no en la ejecución— posteriores a aquéllos, da lugar a una doble e inversa jerarquía de las necesidades. Pero, como hemos visto, éstas son algo *externo* al quehacer económico, un simple supuesto suyo. En consecuencia, esa doble e inversa ordenación de las necesidades es tan sólo un supuesto de la economía, y no precisamente un tema de ella. Por el contrario, en la reflexión filosófica este supuesto se convierte en tema. Y lo primero que hay que decir de él —desde el punto de vista de esa reflexión y habida cuenta de la diferencia entre lo superior y lo más urgente— es que, en lo concerniente al orden «axiológico», el fundamento o supuesto más radical de toda la economía lo constituyen las necesidades superiores, mientras que en el orden

«cronológico» ese supuesto lo son las necesidades inferiores.

Examinemos, por último, la denominación de «naturales». No es muy afortunada. Sin duda, las necesidades primordiales en el orden o plano de la urgencia son necesidades naturales, ¿pero es que acaso no lo son también las superiores? Si se definen éstas como las del «espíritu», o las de la «cultura», no por ello resultan antinaturales. Veámoslo, aunque sólo sea de pasada y de un modo sucinto. Aun si se toma por naturaleza humana únicamente el conjunto o sistema de nuestras necesidades inferiores, hay que observar que ni la cultura ni el espíritu son, para este sistema, un puro y simple añadido, ni algo meramente artificial. ¿No es natural al hombre el *hacer* artificios, incluso para dar satisfacción a sus necesidades naturales? ¿Y no es la economía misma un artificio y a la vez, sin embargo, algo muy natural al ser humano?

Esto último nos lleva a la cuestión del sentido que tenga el término «natural» en todas estas consideraciones. Fácilmente se advierte que a lo largo de ellas ese sentido cambia, determinándose, en cada uno de los casos, por la intención del respectivo contexto. Sin embargo, también se hace patente algo común a todas las acepciones mencionadas. Lo «natural» aparece en todas ellas como algo fundado, al menos, permitido, por lo que el hombre es. De esta suerte, las necesidades superiores y la producción de artefactos son algo tan natural a nuestro ser como las necesidades inferiores. Todavía más: la posibilidad de ser sensibles a unas necesidades artificialmente provocadas debe fundamentarse en nuestro ser natural. Hay algo —algo tiene que haber en nuestra naturaleza, que haga posible que en nosotros «prosperen» esas necesidades artificialmente suscitadas. Ahora bien, una vez que se han hecho estas observaciones, no hay grave inconveniente en reservar el término «naturales» para las necesidades que más urgen. Pero entonces es claro que el término en cuestión significa «las más ineludibles» o, equivalentemente, «las que menos se pueden desatender», no en razón de su importancia o eminencia, sino en virtud de su apremio. Tal es el caso de las necesidades inferiores. Por el contrario, las que denominamos superiores son las que menos apremian, y su satisfacción supone la de las otras, siquiera sea en mínima medida. En este sentido, pues, las necesidades inferiores responden más claramente a la idea de lo natural.

Sostener esto no es ningún materialismo. Las necesidades superiores nos condicionan también, y de un modo esencial; pero primero hay que atender a las otras. Y, en realidad, ni las unas ni las otras nos condicionan de una manera cabal, por no estar ellas mismas rigurosamente perfiladas.

* * *

En realidad, y para nuestro asunto, lo decisivo no es tanto que el hombre tenga unas necesidades superiores y que, a su modo, éstas sean naturales, cuanto que ya las mismas necesidades básicas o primarias, por muy naturales e inferiores que efectivamente puedan ser, no se dan en el hombre de un modo meramente natural. Por otra parte, es claro que, al tomar las necesidades básicas o primarias en el sentido que le hemos dado aquí, nos limitamos a la acepción más estrecha. Porque no cabe duda de que también se

puede y debe hablar de ellas en una acepción más ancha, que incluye la realidad de ciertas necesidades superiores. No se puede negar la posibilidad de referirse, de una manera exclusiva, a lo que al hombre le es indispensable para su subsistencia, pero tampoco se puede desconocer que esta subsistencia es la del hombre, no la de un simple animal, y ello implica una serie de necesidades superiores, a las que no cabe llamar artificiales. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con la exigencia humana de la educación, independientemente del nivel que a ésta deba asignársele, según las circunstancias personales y las exigencias propias de la justicia y del desarrollo técnico y social. En cualquier caso, la educación es una necesidad humana ineludible, lo cual hace que deba considerársela como una de las necesidades básicas o primarias. Y no sólo la educación. Habida cuenta de la índole social del ser humano, aparecen también otras necesidades primordiales, por ejemplo, la de garantizar y proteger el recto orden de la convivencia, frente a los peligros, tanto externos como internos, que puedan amenazarlo (una necesidad, por cierto, que aunque indudablemente condiciona la existencia del hombre, suele ser descuidada en la enumeración de las necesidades básicas de que hablamos).

Posteriormente habremos de volver sobre esas dos especies de exigencias a las que acabamos de aludir, y no sólo sobre ellas, sino sobre todas las que entran en la acepción más amplia de la fórmula «necesidades básicas o primarias», bien que sin olvidar que aquí exclusivamente nos importan en la medida en que se relacionan con el quehacer económico. Tal relación es más directamente perceptible en las necesidades inferiores, sin que esto quiera decir que no resulte clara en las demás. Sin embargo, no es la mayor «proximidad a lo económico» la razón de que ahora las necesidades inferiores atraigan nuestro interés. Si éste va a dirigirse a ellas en las consideraciones que subsiguen, es porque el contenido de esas necesidades se nos ofrece como el más remoto de la dimensión espiritual del ser humano, a pesar de lo cual dichas necesidades hacen ver, a su modo, la relativa indeterminación en que ante ellas queda su sujeto mientras éste no actúa por cuenta propia.

¿Cuáles son esas necesidades inferiores? Aunque resulte extraño, no hay un elenco de ellas sistemáticamente elaborado y que responda verdaderamente a la intención de ser estricto y completo. Los únicos repertorios disponibles aparecen insertos en consideraciones de otro tipo y cuyo alcance sobrepasa los límites de la enumeración que nos ocupa. Se trata, pues, de consideraciones que ni se atienen a esta enumeración, ni tampoco la ciñen de un modo riguroso. En consecuencia, es menester decir que los correspondientes repertorios, si así cabe llamarlos, no tienen otro valor que el pura y simplemente «indicativo». A título de ejemplos, fijémonos en dos casos muy significativos por la diametral oposición de los presupuestos ideológicos: Carlos Marx y Pío XII.

En el primero, la enumeración se refiere tan sólo a las necesidades que aquí han sido llamadas inferiores, aunque él las denomina naturales. En el segundo, en cambio, la enumeración no lo es solamente de las necesidades inferiores, sino asimismo de algunas superiores que también tienen un carácter primordial. La primera lista es la siguiente: «alimentación, vestido, calefacción, vivienda, etc.»[4]. En esta enumeración hay dos

cosas que pueden sorprendernos: el «etcétera» y la «calefacción». No entremos en discutir si la segunda es una necesidad del mismo rango que las demás expresamente consignadas, o si más bien se reduce a algo complementario de la necesidad de la vivienda y, por lo mismo, subordinable a ella. Lo que está en cambio claro es que el «etcétera» constituye la prueba de que el autor de esta enumeración no pretende hacer un repertorio de las necesidades naturales, sino que sólo se refiere a ellas de pasada, en función de otro asunto. Pero lo mismo ocurre en la otra enumeración: «alimento, vestido, vivienda, educación, sana restauración del alma y del cuerpo»[5]. En esta lista no aparece explícito el «etcétera», pero no es menos cierto que está implícito en la última parte, formulada, de hecho, de un modo muy general.

Los elementos *comunes* a las dos listas son, expresamente formulados, las necesidades de la alimentación, el vestido y la vivienda. Los tres tienen la índole de necesidades inferiores por enlazar, de una manera inmediata, con la dimensión corpórea del hombre. De un modo más exacto, hay que decir que las tres presuponen la animalidad del ser humano y están evidentemente en función de ella. Se trata, pues, de tres necesidades a las que el hombre no estaría sujeto si no fuese —también— un animal, pero que a su vez están sujetas a la manera en que es animal el hombre. Lo que ello ante todo significa es que estas necesidades no pueden definirse simplemente como un denominador común al hombre y a sus demás congéneres zoológicos. Ni siquiera se encuentra en ese caso la necesidad de alimentarse tal como ésta se da en el ser humano. Cierto que el hombre come por ser un animal, pero incluso comiendo se distingue de los demás animales. Nuestra necesidad de alimentarnos no se da en una forma puramente instintiva. Comemos con la fantasía y con la razón, no menos que con la boca y el estómago. Ello abre las puertas a la economía y a la moral, pero antes que nada a la gastronomía. El hombre es un animal gastrónomo, en el sentido más radical de la palabra. Y, justo porque lo es, tienen sentido las virtudes morales de la abstinencia y de la sobriedad, por una parte, y por la otra, todo ese sector de la vida económica que constituye el ramo de la alimentación. Nada de ello, en efecto, tendría lugar si esta necesidad nos fuese dada —como ocurre en los otros animales— de una manera instintiva. La economía y la moral de la alimentación presuponen, por tanto, la gastronomía como la forma en la que, ya en su necesidad de alimentarse, es el hombre algo más que un animal.

La fantasía que le permite al hombre comportarse como animal gastrónomo es, en una palabra, la «imaginación creadora». Ésta se diferencia claramente de la que es propia de la simple capacidad reproductiva de imágenes ya dadas. Crea o inventa imágenes. Así, pues, aunque parte de algo que ya está ahí, no se limita a asumirlo en su naturalidad, sino que lo trabaja o elabora, construyendo, por tanto, algo «artificial». Ello equivale a decir que, por tener fantasía, el hombre no se conforma con lo meramente natural. Pero, a su vez, esto quiere decir que lo meramente natural, en la acepción de lo que ya está dado, no es totalmente conformativo del hombre. Si éste posee el poder de elaborar artificios, es previamente porque lo natural no le liga y determina por completo. Así sucede con el alimento humano. Como Saturno al devorar sus propios hijos, el hombre, en buena medida, se come sus artefactos. No es, por tanto, verdad que el hombre, como se ha

dicho, es lo que él come. Más bien ocurre lo inverso: que lo que el hombre come es expresivo de lo que el hombre es.

Ciertamente, el hombre también puede alimentarse con algo puramente natural. Pero en principio no está forzado a ello. La necesidad humana de comer no se define como natural por ser una necesidad que el hombre tenga de comer alimentos naturales. No hay tal necesidad. Ni tampoco la hay de reducirse a una determinada clase de alimentos. El hombre es naturalmente un ser omnívoro, por la misma razón por la que es gastrónomo: porque no está absolutamente constreñido ni monótonamente predeterminado en su necesidad de alimentarse. El margen de indeterminación que así le queda es lo que explica que tenga que elegir; pero, no lo olvidemos, la «elección» es posible solamente en un ser en cierta forma «desligado». También el «naturismo» es, por su parte, una posibilidad elegida: por tanto, algo enteramente irreductible a una necesidad natural. Y cualesquiera que sean las razones en que esa actitud se base, lo que no cabe negarle es que también apela a la razón y que posee un sentido «gastronómico», al que es por completo ajeno el naturismo del puro y simple animal. Por lo demás, las exageraciones «rousseaunianas» de ciertos naturistas son un ejemplo, sumamente elocuente, de la posibilidad que hay en el hombre de «imaginar su propia naturaleza» y de «fantasear» acerca de ella, en oposición a lo que ocurre en los demás animales.

Frente a la sencillez del animal, la complicación del ser humano se hace ver, ante todo, en la manera en que éste da satisfacción a su necesidad de alimentarse. Pero sería superficial quedarse en esto. Hay que buscar la causa. Y ésta tiene que estar en la misma necesidad de la que hablamos, y no en su satisfacción, ni en el modo, o *los* modos, de lograrla. Sin embargo, ya la misma abundancia de las formas de dar satisfacción a dicha necesidad nos hace ver que ésta es muy poco concreta. Y si no ocurre lo mismo en los demás animales, es porque su necesidad de alimentarse está, en cambio, sumamente definida. A su lado, la que es propia del hombre resulta una «abstracción» y punto menos que una vaguedad. El hecho de ser omnívoro el hombre implica que la necesidad humana de comer está, a su modo, afectada por el signo espiritual de la abstracción; de lo contrario, no sería posible que su objeto estuviese constituido por «el alimento en general» y no por una sola y determinada clase de alimentos. La universalidad de tal objeto no es compatible con la concreción del puro instinto, y de ahí que refleje la presencia de una dimensión espiritual en la misma estructura de una necesidad biológica. La necesidad de comer es, de este modo, humana, en la medida en que su sujeto es «todo el hombre», con su animalidad sin duda alguna, pero también con su espíritu. Y, justo porque éste está ya presente en la misma estructura de esa necesidad, es por lo que es posible que la economía tenga que ver con ella como con uno de sus más radicales presupuestos.

La implicación del espíritu en las necesidades humanas inferiores se advierte con mayor facilidad en los casos del vestido y la vivienda, fuentes ambos de un amplísimo sector de las actividades económicas. No cabe duda de que se trata igualmente de unas necesidades a las que el hombre no estaría sujeto si no fuese, a su modo, un animal; pero también es cierto que estas necesidades se sujetan a la manera en que es animal el

hombre. Por lo que toca al vestido, la cosa es harto evidente, puesto que los otros animales no necesitan vestirse: tienen, de una manera natural, lo que la ropa le da artificialmente al ser humano. Y aquí cabría decir no solamente que el hábito no hace al monje, sino también, y sobre todo, que es el monje quien tiene que hacerse el hábito. Los demás animales lo tienen, en cambio, hecho, de una manera espontánea y, la mayoría de las veces, puramente «anatómica». Sin embargo, en el hombre la falta de recursos naturales es compensada con creces. El hombre no se limita a proveerse de lo que la naturaleza le ha negado y que, no obstante, al mismo tiempo le pide. Si hubiésemos de juzgar la necesidad humana del vestido por el modo en que la satisfacemos, habría que decir que no sabemos con exactitud en qué consiste. En realidad, lo que sucede es que se trata, una vez más, de una necesidad en cierto modo indefinida o abstracta. Desde luego, el vestido cumple también en el hombre otras funciones. Pero ello no nos da la última clave del tema que nos ocupa. El hecho de que el vestido, precisamente sin dejar de serlo, desempeñe también otras funciones, no disminuye, sino, al contrario, acrecienta la complejidad de la manera de dar satisfacción a la necesidad de que se trata; lo cual implica que la determinación que esta necesidad tiene en sí misma sea sumamente escasa, menor incluso que la pertinente a la exigencia humana de comer. Esta «mayor abstracción» de la necesidad humana del vestido la hace, en cierta manera, más espiritual. Por lo pronto, deja un margen más amplio a la fantasía y a la razón. Y, sobre todo, está más afectada en su raíz por el espíritu humano y, en consecuencia, también por los motivos que sobre éste pueden actuar.

La índole esencialmente artificial —por tanto, espiritual— del quehacer económico se manifiesta igualmente en este aspecto, al tener que contar con el cambiante hecho de «la moda». Este hecho también influye sobre el modo en el que se da satisfacción a la necesidad humana de comer, pero indudablemente mucho menos que sobre la manera en que el hombre resuelve su necesidad de vestirse. Las previsiones que el fabricante y el vendedor de ropas han de hacer en atención a las oscilaciones de la moda son incomparablemente superiores, y mucho más sutiles, que las de quienes sirven alimentos, y, desde luego, mucho más arriesgadas y necesarias. Es verdad que en determinadas circunstancias, cuando la suavidad del clima lo permite, se puede vivir desnudo o poco menos. Pero también es cierto que la existencia de esas circunstancias no lleva necesariamente a ser «nudista»; y, en cualquier caso, lo que en definitiva se puede inferir de ahí no es otra cosa que la que venimos señalando: que la necesidad humana de vestirse es más espiritual que propiamente biológica, aunque evidentemente presupone —a título de condición imprescindible, bien que no suficiente— la índole animal del ser humano.

En lo que atañe a la necesidad de la vivienda, la primera observación que cabe hacer es que se trata de una necesidad que el hombre tiene en común con algunos otros animales, no con todos —como sucede en la necesidad del alimento—, ni tampoco con ninguno —como acontece, en cambio, en la del vestido—. Considerada desde este punto de vista, es, pues, la necesidad de la vivienda una exigencia «menos específica» que la que hace del hombre un animal con ropa. Sin embargo, ambas necesidades se nos

muestran, en su sentido más elemental, como profundamente emparentadas: las dos vienen del hecho de que el hombre no tiene, de un modo natural, algo que le es preciso en medio de los «rigores» de la naturaleza en la que vive. Bajo este aspecto, la vivienda humana es, ante todo, lo que se llama un refugio, y ello, evidentemente, en el sentido más apremiante y perentorio del vocablo. Sobre esta base, también hay otros aspectos de la morada humana, sin duda más delicados y valiosos que el rigurosamente funcional, pero que no dejan de encontrarse vinculados con él. Pues bien, en oposición a los refugios meramente zoológicos, la vivienda del hombre tiene la peculiaridad de ser algo inventado y, por lo mismo, estrictamente artificial. No es tan sólo que el hombre no se encuentre, como quien dice, con la casa puesta por la naturaleza en la que vive —esto también les pasa a algunos animales—, sino que ni siquiera encuentra hecha «la forma en la que ha de hacérsela», cosa que no le ocurre a ningún otro animal, pues los que están en el caso de tener que fabricarse su cobijo se comportan, en esto como en todo, de una manera instintiva. Para ellos no hay, en ningún sentido, «problema de la vivienda», como tampoco, en general, ningún problema, ya que no puede serlo ninguna necesidad para cuyo remedio es suficiente lo que el instinto dicta.

De nuevo nos encontramos, de este modo, con una necesidad que, por mucho que apremie, no impone por sí sola ningún cuño a la manera de satisfacerla. Incluso en el caso más sencillo, cuando surge «no más que para la defensa de las inclemencias del cielo»[6], la vivienda del hombre exige de éste una determinación que no es dictada, en una forma cabal, por la exigencia natural correspondiente, ni por los materiales disponibles. Lógicamente, influyen en cada caso las respectivas circunstancias naturales, con las que por fuerza hay que contar. Pero, a su vez, todas estas circunstancias son otros tantos «datos» del problema y no su «solución». Ésta tiene el hombre que sacársela de su propio magín, con la dificultad o la facilidad que sean del caso, pero nunca como quien se limita a disponer de una previa receta que la naturaleza hubiese escrito. Todo lo cual quiere, en suma, decir que también la necesidad de la vivienda está dada en el hombre de una manera vaga o indefinida, como un apremio que no impone el modo de atenderlo y de darle satisfacción. Y en ello estriba la última razón de que esta necesidad haya movilizado al hombre en el sentido de la técnica arquitectónica y en el de todo el sector de la economía que con la misma está relacionado.

* * *

En la medida en que inicialmente se dirige a la satisfacción de las necesidades básicas o primarias, el quehacer económico es posible por ser éstas, a pesar de su índole «inferior», algo en lo que el espíritu está vivo y presente. Si el hombre no fuese más que un animal, no solamente no sería posible el quehacer económico, sino que tampoco esas necesidades se darían en él con el peculiar apremio que poseen. Su manera de ser necesidades consiste, precisamente, en recabar del hombre algo más que la intervención de los instintos. No son, por tanto, necesidades humanas por presentarse en el hombre necesariamente, sino porque ponen a éste en la necesidad de darles satisfacción de una

manera humana. Tal como efectivamente se presentan, constituyen de hecho una compulsión con la que *velis, nolis* nos topamos; pero, una vez que ya se encuentran dadas, hemos de usar nuestra iniciativa para poder atenderlas. Ahora bien —y esto es lo decisivo—, si no son satisfechas de un modo meramente natural, es que tampoco son exclusivamente naturales en el sentido de puramente biológicas. O dicho de otra manera: si el «logos» puede hacer algo en su *satisfacción,* es porque de algún modo ya se encuentra presente en su *constitución,* no en forma de voluntad, pues evidentemente estas necesidades no nos piden licencia para afectarnos, sino a través del hecho de la «relativa abstracción» con que tales exigencias se presentan, por mucho que nos apremien, en lo que toca al modo de eliminarlas.

Las necesidades básicas o primarias pueden ser definidas como las que sólo tienen una hipótesis: la necesidad de subsistir. *«Besoins de subsistance»* las denominan, por ejemplo, L. J. Lebret y G. Celestin, distinguiéndolas tanto de las *besoins de confort* como de las *besoins de dépassement* que son las que corresponden a los valores más altos [7]. Sin embargo, la observación detenida de los hechos nos hace ver la enorme dificultad que existe no para entender esencialmente las necesidades de subsistencia —cosa, sin duda, fácil—, sino para poder determinar el alcance objetivo de estas necesidades. El hablar de ellas como de un *minimum* enteramente indispensable tampoco nos resuelve la cuestión, sino que más bien la replantea. ¿Cuál sería, en concreto, ese *minimum?* En buena dosis, nos encontramos aquí con una ficción muy lábil. En realidad, sólo nos es posible dar de ella una definición «dinámico-negativa», que en una forma inevitablemente vaga se limita a aludir al presunto límite inferior de la tendencia humana al bienestar. Y nada se soluciona con decir que se trata de algo esencialmente previo al bienestar. Sería preciso saber con exactitud dónde comienza éste, cosa a su vez tan difícil como determinar, en el sentido inverso, hasta dónde se extiende la posibilidad del «mal vivir». La dificultad de esta pregunta la expresó Calderón en unos célebres versos: «Y cuando el rostro volvió / halló la respuesta viendo / que otro sabio iba cogiendo / las hierbas que él arrojó»[8].

La posibilidad humana de vivir en las más adversas condiciones es hasta cierto punto comparable con la capacidad, también humana, de apetecer bienestar. El hombre «civilizado» no repara de un modo suficiente en la dureza de las situaciones por las que la Humanidad ha atravesado a lo largo de dilatadísimos períodos. La cosa es tan evidente que apenas si nos detenemos a considerarla. El más inmediato efecto de esta singular falta de atención a un hecho de ese calibre es que tomamos como naturales las condiciones en que hoy se desenvuelve nuestra vida, sin darnos cuenta de la formidable dosis de «artificio» —en el mejor y en el peor sentido— que en todas ellas existe. Pero además de esa consecuencia inmediata hay también otra, de carácter mediato, que todavía nos oculta más la realidad, y es que pasamos por alto el artificio que siempre ha resultado indispensable para que el hombre haya podido subsistir. La vida humana ha sido siempre artificial en su modo de dar satisfacción a las necesidades naturales y, previamente a ello, en su efectiva manera de concebir estas mismas necesidades. No es que sean radicalmente artificiosas, como si el hombre se las inventara por completo, sino

que sólo de una manera muy genérica son naturales y, por tanto, comunes a todos y cada uno de los hombres a lo largo del curso de la historia. El ser humano tiene en todos los tiempos la necesidad natural del alimento, la del vestido y la de la vivienda, pero en tanto que dadas —es decir, como estrictamente naturales—, estas necesidades son unos «retos» genéricos que el hombre acepta en los diversos casos, dándoles, por su parte, la respectiva especificación, que es tan variable como él.

En la misma ocasión a la que antes hubimos de referirnos al hablar de la lista de las necesidades naturales, el propio Marx se hace cargo también de este hecho. «Las mismas necesidades naturales, tales como las de la alimentación, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., difieren según las peculiaridades climáticas, y todas las de carácter natural, propias de cada país; pero, por otra parte, el mismo alcance de estas ineludibles exigencias, así como la manera de darles satisfacción, son un producto histórico y dependen, por tanto, en gran medida, del grado de cultura de cada país y, entre otras cosas, también esencialmente de las condiciones, las costumbres y las aspiraciones vitales en que se haya educado la clase de los trabajadores libres»[9]. Así, pues, el autor de *El Capital* empieza por advertir una diversidad *natural,* para acabar señalando una especificación histórica. Ahora bien, el problema que tal distinción plantea consiste cabalmente en si esa historicidad se limita a añadirse, por así decirlo, desde fuera, o estriba, por el contrario, en algo radicalmente posibilitado, e incluso necesitado, por la índole misma de las necesidades en cuestión. En realidad, para que propiamente pueda hablarse del alcance y la forma de satisfacerlas como de cosas que tienen un carácter histórico, hay que admitir que ninguna de las necesidades naturales es algo meramente natural. Dicho de otra manera: la indefinida e indefinible variedad de las formas históricas concretas de esas necesidades obliga a considerarlas como una realidad suprainstintiva y, por tanto, también supraanimal. Se trata, por tanto, de algo que, entre los animales, sólo se da en el hombre. ¿Qué es lo que en éste lo hace posible y necesario?

Esta cuestión nos lleva, en definitiva, a la índole intelectual del ser humano, capaz de concebir diversos modos de sus necesidades naturales, tanto en lo que concierne a su alcance como en lo que toca a la forma de satisfacerlas. Los instintos, con su monotonía característica, persisten en el hombre, determinando el aspecto genérico —el único invariable— de las necesidades naturales. Y la razón, que hace a su vez posible a la fantasía creadora, suministra la especificación correspondiente. Es el «logos», en suma, lo que permite que una y la misma necesidad genérica sea, para el hombre, susceptible de modos en su alcance y en su satisfacción. Si careciésemos de la capacidad de incluir esos diversos modos en la unidad del género respectivo o, inversamente, si no estuviésemos dotados del poder de «declinar» cada uno de estos géneros en diferentes casos o modalidades específicas, siempre repetiríamos la misma forma de dar satisfacción a nuestras necesidades naturales. Y en esto debe también verse la razón de que el hombre pueda aspirar a ser lujoso en la manera de satisfacerlas. La distinción entre las necesidades «de subsistencia» y las «de confort» no significa que las segundas se den enteramente al margen de las primeras y como si nada tuviesen que ver con ellas. Porque la realidad no es solamente que, *además* de sus necesidades naturales, el hombre haya

tenido en toda época cierta aspiración a ser lujoso, sino más bien que ha aspirado siempre a ser lujoso en la satisfacción de sus necesidades naturales. La economía no puede ser comprendida enteramente si no se presta a este hecho la suficiente atención. Y, por su parte, la inexistencia de la economía en los demás animales puede ser explicada como un efecto de la ignorancia del lujo. En este mismo sentido cabe igualmente decir que la economía es el esfuerzo que el hombre tiene que hacer por ser lujoso en sus aspiraciones y no tan sólo para llegar a serlo en su satisfacción. En muy buena medida, es el lujo lo que hace que el hombre sea económico. La «escasez de los medios» constituye más bien el correlato de la aspiración o cuasi necesidad del lujo: su expresión negativa y derivada, no el hecho fundamental.

Naturalmente, aquí hablamos del lujo en una acepción muy radical, por la que el hombre difiere de los demás animales, y no en el sentido en el que a su vez unos hombres se diferencian de otros. Se trata, pues, de un lujo *específicamente humano,* como también lo es el «logos», independientemente de las oportunidades que éste pueda tener en los diversos casos y situaciones. Lo que con esto se quiere dar a entender es, en efecto, que en el hombre hay una necesidad de lujo y —junto con ello— un lujo de necesidades, que no se dan, en cambio, en el simple animal. La sencillez a la que podemos aspirar supone este previo hecho y, en consecuencia, no lo contradice. Tal sencillez es esencialmente irreductible a la «natural simplicidad» de los demás animales. De ahí que pueda tener un sentido moral, que implica la libertad de la elección, lo cual de nuevo remite a la noción del lujo en la forma de una pluralidad de posibilidades, inexistente en el animal irracional.

La propia distinción entre las necesidades básicas o primarias y las otras es también una prueba del «exceso» del hombre sobre los animales que no tienen razón. Sólo respecto del hombre cabe hablar de unas necesidades básicas. Los demás animales no las tienen a título de básicas, justo porque carecen de las otras. El mismo hecho de que el hombre esté condicionado por sus necesidades inferiores ya le sitúa en un nivel superior. Estar sujeto a unas necesidades básicas o primarias, que condicionan la posibilidad de atender a las otras, significa en el hombre estar dotado de un estrato animal a cuyas exigencias hay que proveer con unas capacidades y aptitudes que sobrepasan ese mismo estrato, precisamente porque lo pueden objetivar. *Esta objetivación, imprescindible para que la economía sea un artificio,* es algo que el animal irracional no puede hacer, y no porque no perciba los objetos de sus necesidades, sino porque no objetiva a éstas a su vez, por no contar con la capacidad de concebirlas. Respecto de ellas, su situación es la de estar «ligado», no «ob-ligado», ya que este *ob* supone un trascenderlas —sin dejar de tenerlas— que ya implica el espíritu como capacidad de reflexión (auto-objetivación), esencialmente inviable para un ser desprovisto de la facultad de hacer conceptos.

El hombre no sólo puede concebir sus necesidades básicas o primarias —y justamente como condiciones del resto de su vivir—, sino que también las puede considerar como un *minimum* a satisfacer, siendo, por tanto, la respectiva exigencia el contrapunto de la indefinida amplitud de los deseos humanos. Aun en el caso de que el hombre cifre su ideal en la mejor satisfacción posible de sus necesidades básicas o primarias, el poder de

su espíritu se muestra en la «idealización» correspondiente y en la insaciabilidad del apetito que de ella se sigue. Tal insaciabilidad no se presenta en los demás animales, que por lo mismo pueden parecernos «más sensatos». Toda esa insensatez del ser humano es una deformación o desviación del poder de su espíritu: un defecto, sin duda, pero que exige una dimensión superior a la del simple instinto del animal.

3. La tendencia humana al bienestar

Las necesidades básicas del hombre son, según hemos visto, las que sólo tienen por supuesto la tendencia humana a subsistir. Este supuesto, aunque en sí mismo extraeconómico, es fecundo a su vez para la economía. Y en él se basa ésta, al menos por lo que toca a sus más evidentes y universales manifestaciones. Sería, no obstante, un grave desconocimiento de la realidad del ser humano el creer que la economía puede establecerse únicamente sobre la simple necesidad de subsistir. La economía cuenta con esta necesidad, pero también con nuestra propensión a desbordarla. Se trata de una tendencia que un «moralismo» demasiado fácil interpreta, sin más, como pura codicia y afán inmoderado de placeres. Y no es que este moralismo sea precisamente inoportuno. Lo que ocurre es que parece ignorar la natural inclinación humana, todo lo deformable que se quiera, a buscar algo más que lo estrictamente indispensable para poder vivir. Ese algo más no lo constituyen solamente los bienes superiores del espíritu. Junto al deseo de éstos hay también en el hombre una inclinación hacia lo que se llama «el bienestar», como una realidad condicionada por el uso de cosas materiales no absolutamente imprescindibles para poder mantenerse en la existencia. El hecho de esta inclinación al bienestar nos lleva nuevamente a la realidad del espíritu, que es lo que hace posible todo aquello en lo que el hombre excede a los demás animales; pero el «exceso humano» sobre el simple animal se da también, por cierto, en esa mayor necesidad, no meramente biológica, en que el hombre se encuentra respecto de los bienes materiales, por serle éstos precisos para conseguir el bienestar.

La comprensión de la «fecundidad económica» de esta tendencia humana es algo que requiere darse cuenta de la vaguedad de tal inclinación. Ya en el mismo concepto de lo que llamamos bienestar nos encontramos con la imposibilidad de establecer unos límites fijos, más allá de los cuales se dé el «lujo» en la acepción peyorativa de este término. De ahí que antes dijésemos que el moralismo demasiado fácil, al que sólo de paso se aludió, no es precisamente inoportuno. Su servicio, en efecto, es advertirnos de un innegable riesgo; aunque también es verdad que se «extralimita» al denunciarlo, cosa que no debe producir demasiada extrañeza, ya que nos las habemos con un hecho sumamente vago e impreciso. La economía, sin duda, se beneficia de esta vaguedad, pero la ética tiene derecho a preguntarse si con ello, tal vez, sale perdiendo el hombre. La cuestión es perfectamente lícita. Pero antes de examinarla —lo cual tampoco vamos a hacer aquí, sino en su lugar más indicado, correspondiente a la tercera parte de esta obra—, conviene que nos hagamos cargo del «sentido» de la inclinación humana al bienestar,

independientemente de la calificación moral que se merezca. Y lo que ahora importa discutir es si esa inclinación constituye realmente una tendencia humana *natural* o si, por el contrario, hay que considerarla como algo accidental y eventualmente sobreañadido al modo humano de ser. Ni lo primero ni lo segundo deciden enteramente el problema moral, ya que el hecho de ser una tendencia humana natural no significa estar por principio libre de toda desviación; ni se puede, tampoco, decidir *a priori* si lo que eventualmente se sobreañade al hombre es, moralmente hablando, algo positivo o negativo.

Probablemente, la respuesta más sutil hasta ahora dada a la pregunta que por lo pronto nos importa es la que ofrece Bergson. No resulta fácil resumirla, pero vale la pena el intentarlo, aun a costa de sacrificar muchos matices que, como siempre, brotan lujosamente de la pluma del pensador francés. Para éste, la tendencia al bienestar es un producto histórico y, por lo mismo, sumamente concreto de lo que él denomina las leyes de la «dicotomía» y del «doble frenesí». La teoría bergsoniana de la historia no niega la libertad; al contrario, la afirma, y de una manera expresa y reiterada; pero trata de hacerla compatible, entre otras cosas, con la existencia de ciertos condicionamientos biológicos de la vida del hombre. «No creemos en la fatalidad de la historia. No hay obstáculo que no puedan salvar unas voluntades suficientemente intensas si se lo proponen a tiempo. No hay, pues, ninguna ley histórica ineluctable. Pero hay leyes biológicas, y las sociedades humanas, en cuanto queridas en cierto modo por la naturaleza, dependen de la biología en este punto concreto»[10]. Las leyes así llamadas de la dicotomía y del doble frenesí pertenecen a ese aspecto biológico de la sociedad humana y significan como la escisión de una tendencia vital, originariamente simple, en dos direcciones opuestas, que alternativamente aspiran a desarrollarse al máximo —doble frenesí—, dando lugar, de esta suerte, a un efectivo progreso por oscilación. «Lo cierto es que una tendencia de la que son posibles dos vistas diferentes no puede dar su máximo, en cantidad y en calidad, si no materializa estas dos posibilidades en realidades movientes, cada una de las cuales se lanza hacia adelante y acapara el puesto, mientras la otra acecha sin cesar, esperando su turno»[11]. Tal es, según nuestro autor, lo que acontece con el ascetismo, de una parte, y con la tendencia al bienestar y al lujo, de la otra. Históricamente hablando, la segunda tendencia sólo habría aparecido en la época moderna. «De hecho, es a partir de los siglos XV o XVI cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media predomina un ideal de ascetismo. No hace falta recordar las exageraciones a que condujo [...]. Se trataba de una falta de comodidad, para todo el mundo, que hoy nos sorprende. Ricos y pobres carecían de cosas superfluas que hoy tomamos como necesidades»[12]. Pero las mismas leyes de la dicotomía y del doble frenesí hacen también posible abrigar la esperanza de una vuelta a la sencillez. «Sabemos que un frenesí llama al frenesí antagónico. De un modo más concreto, la comparación de los hechos actuales con los de otros tiempos nos invita a tener por transitorios ciertos gustos que hoy consideramos definitivos»[13].

El punto fuerte de esta teoría bergsoniana se encuentra, a todas luces, en el hecho de

la dificultad que frecuentemente tiene el hombre para conseguir el justo medio por el que debe regularse su conducta. En principio, estamos convencidos, de una manera teórica, de los peligros que todo extremismo encierra; pero en la práctica no nos resulta fácil evitarlos, pues por huir del daño que una exageración nos acarrea venimos a caer en la contraria, sin acabar de dar con el equilibrio que nos ahorrase los dos géneros de males. Todo ello constituye la experiencia común sobre la cual se apoya la concepción tradicional de las virtudes de índole natural como cifradas en una moderación que la prudencia establece en cada caso. La teoría que exponemos eleva esta observación común, originariamente referida a la vida humana individual, al plano de la sociedad y de la historia. Es algo que, en más o en menos, a todos se nos ha ocurrido alguna vez y que nos hace hablar de los movimientos pendulares de la historia como una especie de incesante vaivén de las tendencias humanas bajo la forma de la acción y la reacción.

Pero lo que ya resulta sospechoso en la teoría bergsoniana es que la sed de riquezas haya tardado tanto en despertar. Cierto que aquí se habla en términos sociales, sin pretender entrar en lo que sucediera en las conciencias individuales de los hombres de la Edad Media o de cualquier época anterior. Ello no obstante, este tratamiento social —o, si se prefiere hablar así, «mayoritario»— no es necesariamente favorable a la tesis expuesta. Por el contrario, si es cierto, como en ella se sostiene, que el ascetismo, igual que el misticismo, es siempre el «patrimonio privativo de un reducido número de personas», lo que hay que pensar es que la mayoría de los hombres tiende naturalmente al bienestar, en la medida en que éste le es posible. Y, en consecuencia, si el común de los hombres ha vivido, durante mucho tiempo, en condiciones que hoy nos parecen duras e incluso insoportables, no es por haberlas escogido libremente ni como efecto tan sólo del ejemplo de una minoría directiva, sino sencillamente porque no le permitían otra cosa sus efectivas y concretas circunstancias.

Es innegable la sutileza bergsoniana al introducir en este punto lo que se puede considerar como una variante del famoso «problema del huevo y la gallina». El cambio de circunstancias que se da en la época moderna tiene lugar como un desbordante desarrollo del espíritu de invención y como un gigantesco crecimiento de las necesidades artificiales. Ante ello, el pensador francés nos dice que «habría que preguntarse ante todo si es el espíritu de invención lo que de una manera inevitable ha suscitado las necesidades artificiales o si no será la necesidad artificial lo que ha orientado al espíritu de invención»[14]. Para él, la hipótesis más probable es la segunda. No entremos en discutirlo. Supongamos que está en lo cierto esa hipótesis y que, por tanto, el auge de la técnica moderna, más que dar ocasión al crecimiento de las necesidades artificiales, ya estuvo inicialmente presidido por el deseo de aumentarlas y de satisfacerlas. Este deseo se habría dado, primero, en las minorías directivas y, ulteriormente, por la vía del ejemplo, se habría transferido a la mayor parte de los hombres. Sea de ello lo que fuere, ¿puede afirmarse razonablemente que el surgimiento de la técnica moderna se deba, de una manera exclusiva o al menos principal, a la codicia de los bienes artificiales? La realidad es que ni el propio filósofo francés piensa enteramente de ese modo. Hablando de los orígenes de lo que él denomina la «mecánica», dice, en primer lugar, que «tal vez

son más misteriosos de lo que pudieran parecer»[15], y, abundando en la idea, añade que esa mecánica «únicamente volverá a encontrar su dirección verdadera y rendirá servicios proporcionados a su poder si la humanidad, a quien ha hecho encorvarse todavía más sobre la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo»[16].

Nada más lógico que la extrañeza del lector ante estas afirmaciones, en el supuesto de que las haya tomado de un modo estrictamente literal. Porque si es cierto que la mecánica es la causa de que el hombre se haya encorvado aún más sobre la tierra, ¿cómo entender que pueda llegar a enderezarle? Evidentemente, hay que pensar que las afirmaciones anteriores no se refieren a la propia mecánica en sí misma y por su sola fuerza, sino al uso que el hombre ha hecho de ella y, respectivamente, a una nueva manera de emplearla, indispensable para que otra vez podamos «mirar al cielo». Pero entonces es claro que lo que se «condena» no es, sin más, el espíritu moderno de invención, sino la codicia que hasta ahora le habría venido orientando y que no es, por lo visto, inseparable de él. En una palabra: lo que procede hacer es que la técnica llegue a ponerse al servicio de las necesidades naturales de los hombres, superándose, así, ese «accidente en el cambio de agujas» al que en la teoría que discutimos se le atribuye el hecho de que la mecánica fuese «lanzada hacia una vía al final de la cual estaban el bienestar excesivo y el lujo para unos pocos, en vez de la liberación de todos»[17]. Esta universal liberación, para la cual la técnica puede y debe servir, no estriba, claro es, en que todos obtengan un excesivo y esclavizante bienestar; pero también es obvio que un malestar común no constituye esa liberación, como igualmente que tampoco se trata de volver a la época medieval, viaje para el que no harían ninguna falta las complicadas alforjas de la técnica, que, en opinión del filósofo francés, es, sin embargo, enteramente indispensable para sacar al hombre de su actual postración («el hombre no se alzará sobre la tierra nada más que si una poderosa maquinaria le da el punto de apoyo necesario»)[18].

* * *

Es sintomático que la tendencia humana al bienestar —no al lujo, en la acepción moralmente negativa del vocablo— haya sido afirmada por el filósofo y teólogo Tomás de Aquino, que además de vivir en la Edad Media, no parece dar pie a que se le tenga por ningún hedonista. En sus comentarios a la *Ética Nicomaquea* enlaza el bienestar con dos inclinaciones naturales también propias del hombre: la que nos mueve a integrarnos en la sociedad civil y la que estriba en la aspiración a la felicidad. Ambas inclinaciones están realmente unidas, pero a los efectos que aquí importan podemos considerar por separado el nexo del bienestar con cada una de ellas.

Comencemos por ver la articulación del bienestar con la tendencia que lleva al hombre a integrarse en la sociedad civil. «Dado que el hombre es por naturaleza un animal social —ya que en su vida necesita muchas cosas que él no puede procurarse por sí solo—, resulta lógico que naturalmente forme parte de alguna sociedad que le pueda ayudar a vivir bien. De esa ayuda necesita, ciertamente, para dos clases de cosas. En primer lugar,

para todo lo que la vida requiere y sin lo cual ésta sería enteramente imposible; y, a estos efectos, lo que le ayuda al hombre es la sociedad doméstica [...]. En segundo lugar, el hombre se ayuda de la sociedad [...] *para la completa suficiencia de la vida, es decir, no sólo para vivir, sino para vivir bien* [...], y así es como ayuda al hombre la sociedad civil de la que él forma parte, no sólo en lo que concierne a los bienes corpóreos, porque en la sociedad civil hay una gran cantidad de cosas artificiales que una familia sola es incapaz de hacer, sino también en lo que respecta a los bienes morales»[19].

En este texto queda explícitamente señalado que una de las razones por las que el hombre tiende a formar parte de la sociedad civil es la ayuda que ésta puede darle para conseguir el bienestar, y conviene notar que, al referirse a los bienes corpóreos, también quedan expresamente mencionadas las «cosas artificiales» que la sociedad civil —a diferencia de la familia aislada— puede poner a nuestra disposición. Esta expresa mención de los *artificia* tiene aquí una importancia decisiva, en virtud justamente de la «naturalidad» atribuida al carácter social del ser humano. Porque ello quiere decir que le es natural al hombre apetecer artificios que la sociedad civil le hace posibles. Con esto no se prejuzga, claro está, que todos ellos deban ser apetecidos, y, por otra parte, es indudable que, para el autor del texto mencionado, la felicidad no consiste en la sobreabundancia de los bienes corpóreos, ni artificiales ni naturales. Pero no es menos cierto que la tesis de un puro «naturismo», con su aversión, por principio, a todo lo artificial, no tiene nada que ver con la idea tomista del bienestar al que naturalmente tiende el hombre. El pensamiento de que este bienestar —como un aspecto de la felicidad— no consiste en la sobreabundancia de los bienes materiales quedaría falseado si se le pretendiera referir solamente a los bienes de índole artificial, como si fuese esta índole, y no el hecho de ser bienes corpóreos, lo que aconseja el no excederse en ellos. Desde el punto de vista de su dimensión ética, que no es, sin embargo, la que principalmente importa aquí, el tomismo es por entero irreductible a cualquier forma de romanticismo; y hasta cabría decir que puede considerársele como un anti-rousseaunismo «avant la lèttre», pero no sólo, ni tampoco de un modo decisivo, por virtud de su ética, sino ante todo por su concepción de la vida social y de las apetencias y las necesidades (humanas) que en ésta se satisfacen.

Una confirmación de estas ideas acerca del bienestar la encontramos, también de una manera muy explícita, en una obra «política» del mismo autor: *De regimine principum.* En esta obra se enuncian tres requisitos para la buena marcha de la vida social: «Para conseguir que la vida social sea conveniente hacen falta tres cosas. En primer lugar, que la sociedad se constituya en la unidad de la paz. En segundo lugar, que la sociedad unida por este vínculo esté dirigida al bien obrar [...]. Y en tercer lugar es menester que el gobernante se industrie para que exista *una suficiente cantidad de todo lo necesario para vivir bien*»[20]. En una forma inmediata y directa este pasaje se refiere, sin duda, a la sociedad civil y no a la familiar, puesto que en él se trata del gobernante *(regens)* y porque además toda la obra se ocupa del oficio de éste, sin que ello, no obstante, signifique que los requisitos de la sociedad familiar no se asemejen, ni sean en modo alguno paralelos, a los de la vida civil. Sin embargo, es en ésta donde el tercero de esos

requisitos cobra pleno sentido. El concepto de la «suficiente cantidad de todo lo necesario para vivir bien» supera las posibilidades de la sociedad doméstica y apunta al bienestar que la sociedad civil puede dar a los hombres, considerándolo como un cometido propio de la función del gobierno. Hasta qué punto se extienda ese cometido y en qué consistan su significación y sus atribuciones son cosas que aquí no se nos aclaran y que por ahora tampoco nos interesan. Lo que hace al caso es, pura y simplemente, que en este otro pasaje nos encontramos con una confirmación de la doctrina que enlaza el bienestar con el carácter social (suprafamiliar) del ser humano. Y en nada se opone a ello el hecho de que expresiones tales como las de *bene vivere, ad bene vivendum,* etcétera, tengan también una significación espiritual, porque el contexto en que efectivamente aparecen, tanto en este pasaje como en los anteriores, no deja lugar a dudas sobre el carácter corpóreo de los bienes que la existencia humana necesita, aunque no sea a título de únicos, ni mucho menos —como ya se vio—, en una cantidad sobreabundante.

Por lo que atañe al nexo más directo entre el bienestar y la tendencia humana a la felicidad, es una tesis explícita del Santo la afirmación de que «para ser feliz, el hombre necesita, por ser hombre, la prosperidad exterior»[21]. Esta *exterior prosperitas* corresponde a un concepto aristotélico —la ἐκτὸς εὐημερία— cuya asimilación por un pensador cristiano exige, evidentemente, algún retoque y, desde luego, una cierta interpretación. A estos efectos, lo más decisivo es lo que ya ha sido señalado al advertir más atrás que el bienestar y la felicidad del hombre no consisten tampoco en la sobreabundancia de los bienes de carácter corpóreo. Por otra parte, no se puede mirar como completamente indiferente para nuestra cuestión el hecho de que el autor que nos ocupa haya tenido en cuenta el matiz del «decoro» o «pulcritud» que se contienen en la idea aristotélica de la prosperidad exterior. Así cabe notarlo en la afirmación de que «entre los bienes externos hay algunos que determinan la pulcritud de la felicidad, porque hacen al hombre agradable a los ojos de los demás hombres»[22]. Como se ve, la noción de la ἐκτὸς εὐημερία abarca muchos aspectos, entre los cuales hay, evidentemente, que contar la posesión de los bienes precisos para evitar una apariencia miserable. El realismo aristotélico y tomista distingue entre la pobreza y la miseria, y ciertamente no considera a ésta como un bien integrante de la perfección humana, sino sencillamente como un mal que, aunque tenga un origen exterior, no por eso se deja de oponer a la felicidad propia del hombre.

* * *

Desde el punto de vista de los supuestos reales y efectivos del quehacer económico, lo que nos importa aquí del bienestar es su «fecundidad» para este mismo quehacer, y ello viene garantizado por el hecho de la existencia de esa inclinación humana natural, cuyo sentido hemos venido examinando en las consideraciones precedentes. Ahora bien, la tendencia humana al bienestar, por muy natural que sea, está afectada de una manera intrínseca por su carácter de humana. Y ello quiere decir que va esencialmente unida a la libertad que el hombre tiene. Por libertad seguimos entendiendo todavía no la propiedad

del libre arbitrio, que nos hace ser dueños de nuestras decisiones, sino la misma abstracción o indeterminación que ya ha sido anteriormente señalada respecto de nuestras necesidades naturales. El bienestar —ya lo dijimos antes— es algo sumamente indefinido. Incluso esta misma afirmación, que acabamos de hacer, resulta a su vez muy vaga. Mas no cabe otra cosa. Aunque condicionado por factores de índole material, el bienestar no se deja traducir en un lenguaje de índole cuantitativa y matemática. Además, y esto es lo más importante, su contenido tiene una fluidez que corresponde a la historicidad de la satisfacción de las necesidades básicas o primarias. No se trata, por tanto, de algo exclusivamente subjetivo, como si sólo dependiese del capricho del hombre individual; pero evidentemente está en función de las circunstancias históricas del hombre, y de un modo especial en lo que se refiere al «hombre medio». Lo que en concreto constituye el bienestar —lo que podría llamarse su «materia»— varía con los tiempos, pero la «forma» es común en la misma medida de su indefinición o vaguedad.

En el fondo, todo ello proviene del espíritu, siquiera sea en el modo según el cual éste puede encontrarse en el animal humano. Previamente al estudio de las ideas bergsonianas y tomistas veíamos que el espíritu, al hacer posible todo aquello en lo que el hombre excede a los demás animales, constituye una condición del bienestar, algo sin lo que éste no podría existir, por ser de suyo un modo de trascender la necesidad meramente biológica, o zoológica, de bienes materiales. Se trata de un trascender que no consiste en prescindir de estos bienes —ya que tampoco puede el hombre sustraerse a su índole animal—, sino en sacarles un mayor provecho o, por decirlo de una manera más exacta, un provecho distinto, al que hay que considerar, antes que nada, como cualitativamente diferente. La «superioridad» de este provecho sobre el que obtiene de los bienes materiales el puro y simple animal no debe, por consiguiente, interpretarse en un sentido intensivo. Mucho menos procede considerarlo como una diferencia en el placer, y no porque el bienestar no tenga nada que ver con los placeres, sino porque su forma de relacionarse con ellos, más que consistir en aumentarlos en grado o en cantidad, estriba en infundirles un sentido distinto y esencialmente humano. Este sentido es el que hace, por ejemplo, que lo que el hombre apetece como «casa» no se confunda con una «guarida» o un «redil». La realidad es que sabemos poco de los placeres propios del animal. Y desde luego no sabemos bien si esos placeres son realmente inferiores a los del hombre o, por el contrario, superiores, como podría inferirse de la mayor potencia del instinto de aquél. Lo único que con seguridad cabe decir es que no llamamos bienestar a un género de vida semejante al de los demás animales. Así, cuando queremos ponderar la extremada dureza o falta de bienestar de una determinada vida humana, la asimilamos a la que los otros animales llevan. De ahí también que a las condiciones ínfimas de vida las denominemos «infrahumanas». Todo ello, en resolución, quiere decir que el bienestar es por esencia un exceso sobre la vida meramente zoológica: un *exceso esencial,* a cuyo lado el «excesivo bienestar» es ontológicamente secundario.

Pero es cabalmente el mismo espíritu lo que confiere a la tendencia al bienestar esa abstracción o indeterminación a la que nos venimos refiriendo. El hecho de que el bienestar no esté ligado a unas condiciones materiales fijas y permanentes es un trasunto

de la «desconexión» de nuestro espíritu respecto de todas ellas en concreto. No se puede decir que sea ésta una desconexión en general, sino en concreto tan sólo, ya que así como el bienestar requiere siempre algunas condiciones materiales, igualmente el espíritu, que lo hace posible, se encuentra en cualquier caso referido a algún condicionamiento de esa especie. La abstracción o indeterminación de que se trata consiste, pues, en esa referencia, de índole puramente general, a los condicionamientos materiales. Y no vale decir que todo ello puede ser explicado simplemente por la transformación de las circunstancias concretas de la vida. Anteriormente hemos hablado también de esa transformación, y la hemos visto como un hecho indubitable, merced al cual el contenido del bienestar se va mudando a lo largo del tiempo. Sin embargo, la variación de tales circunstancias no es la clave de que el bienestar se modifique. Lo que ella nos permite comprender es el *hecho* de la transformación del bienestar, no la *posibilidad misma* de este hecho. Tal posibilidad sólo se entiende si el hombre no está ligado por esencia a unas determinadas circunstancias, enteramente fijas y permanentes, de índole material.

La fluidez histórica del hombre, de la que es un reflejo la de su bienestar, supone como algo previo esa soltura o desconexión de nuestro espíritu, a la que hemos llamado una abstracción o indeterminación. Ni siquiera se trata de que haya que poner en el espíritu la fuerza determinante de la renovación de esas múltiples y diversas circunstancias. Hay, por lo pronto, el hecho de que no todas ellas son debidas al hombre. La diversidad de contenidos que ofrece el bienestar se explica en buena parte por factores geográficos. Pero aun ciñéndonos a considerar las diferencias de carácter histórico, de cuyo surgimiento es el espíritu la causa determinante, lo más radical que hay que advertir es que si ésta puede provocar la aparición de circunstancias nuevas es porque ella, a su vez, no está íntegramente determinada por las circunstancias anteriores. Y, en esencia, lo mismo hay que decir en relación a la diversidad geográfica del bienestar. Si para la misma especie son posibles diversos modos del bienestar, condicionados por circunstancias geográficas distintas, es porque en realidad el espíritu humano no está condicionado enteramente por ninguna de ellas.

La consideración de nuestro espíritu como lo que hace posible el cambio de contenidos por los que el bienestar se determina es algo que también resulta imprescindible para otro aspecto de este mismo tema. Más que un hecho es, en efecto, el bienestar —al menos en una dosis indefinidamente reiterable— un ideal humano, una meta que nunca se consigue enteramente y, por lo mismo, una permanente utopía. La causa de ello no se debe ver en una «sed inagotable de placeres». El placer no es la esencia del bienestar ni se enlaza con ella de un modo enteramente necesario. Un mayor bienestar no es necesariamente una situación más placentera, sino tan sólo la posibilidad —fundamentada, eso sí, de una manera objetiva— de un modo más humano de vivir, y ello únicamente en la medida en la que cabe hablar de un condicionamiento material de la existencia humana. Por consiguiente, al afirmar, como hemos hecho antes, que el bienestar es a su modo una utopía, lo que se quiere decir es simplemente esto: la posibilidad de que las condiciones materiales de la vida del hombre sean más humanas —por permitir vivir más humanamente— siempre puede aumentarse, pero tan sólo a título de posibilidad, de

suerte que el efectivo desarrollo de tal humanización depende, en resolución, del hombre mismo. Por otra parte, no hace falta probar que no se trata de un perfeccionamiento ético, sino de un incremento del dominio que el hombre puede tener sobre la naturaleza en la que vive. Pero no es menos cierto que ese incremento es también una humanización mayor o más perfecta.

El bienestar representa —ya lo vimos— un exceso esencial del ser humano sobre las condiciones materiales de la existencia puramente animal. Este exceso proviene del espíritu, de su virtualidad y su eficacia sobre la naturaleza material en la que el hombre es y de la cual participa. De ahí que la aspiración a «dominar la tierra» tenga de suyo un signo espiritual y sea, por tanto, radicalmente inagotable. Y de ahí también que no haya, en rigor, ningún «excesivo bienestar» nada más que si el hombre, no por humanizar los medios de los que se sirve en su existencia, sino por la manera en que lo logre y por el uso que realmente haga de las posibilidades conseguidas, se comporte de modo que descuide los más altos valores. Pero este descuido no es un requisito indispensable de la humanización de la que hablamos, y, de otra parte, tampoco está libre de él un «bienestar inferior» ni, mucho menos, la infrahumana realidad de la miseria. Dicho de otra manera: lo que se llama el excesivo bienestar no es una humanización exagerada de las condiciones materiales de la vida del hombre, sino —permítase la palabra— una «animalización» de la conducta de éste, la cual, por lo demás, nada tiene que ver esencialmente con el desarrollo de la técnica, cuyo origen también se encuentra en el espíritu.

Ni la «sed inagotable de placeres» ni el desarrollo técnico pueden por tanto ser el fundamento de la indefinida variación del bienestar. La razón esencial de este fenómeno hay que ponerla en un nivel más hondo, que es el de nuestro espíritu, pero no en su propio «para sí» —en su capacidad de referirse a sí mismo—, sino en su modo de estar en relación con las circunstancias materiales de la existencia humana. Por muy humanizadas que se encuentren, nunca estas circunstancias determinan una unívoca e indestructible conexión con el hombre que las asume como suyas. También en esto viene a manifestarse la amplitud o soltura —libertad, en el más radical sentido de la palabra— que tiene, por el espíritu, el animal humano, sin dejar, claro es, de ser un animal, o sea —y para los efectos que aquí importan— encontrándose siempre situado, pero nunca bien encajado, en unas circunstancias materiales. El bienestar que le es posible al hombre implica, así, un insuperable «malestar», que consiste en no estar bien ajustado, de un modo definitivo y definido, a ningún medio concreto, por favorable que éste pueda ser. No hay realmente ninguna circunstancia en la que el hombre no pueda sentirse estrecho. Y sólo en parte es verdad que por tener la capacidad de transformarla es por lo que también puede trascenderla. Los demás animales «se hacen» también su ambiente. No se limitan a adaptarse a él, o, mejor dicho, su adaptación al medio se produce introduciendo en él algunas modificaciones, en función de los correspondientes intereses. Lo que sucede es que éstos, por lo visto, se hallan perfectamente definidos, puesto que no cambian a su vez. Por eso hay que decir que el animal no humano se ajusta a su propio medio, haciendo las modificaciones oportunas, que constituyen, dentro de cada especie,

un repertorio único e invariable. Esta «monotonía» de su conducta es sintomática de una perfecta «sintonía» —y como una especie de fusión— con el medio en que vive, de suerte que para el animal irracional vivir es estar fundido y copulado con su circunstancia existencial[23], sin posibilidad de trascenderla.

Si se afirma, por tanto, que es la razón, a diferencia del instinto, lo que hace que el hombre siempre tenga la posibilidad de variar su circunstancia, habrá que sobreentender que la razón es esencialmente algo más que una fuerza capaz de transformar el medio. Por lo menos, habrá que reconocer que esta fuerza es de suyo indefinida, en el sentido de que no está adscrita a ninguna determinada situación. Decir que la razón es simplemente un poder inventivo y no ver en ella más que eso es omitir, o no haber siquiera vislumbrado, lo que hace posible que este poder trascienda sus efectos y tenga *siempre* la capacidad de inventar otro nuevo. Esta capacidad indefinida, que es un modo de «libertad de la razón», hace también posible el indefinido dinamismo del quehacer económico, inspirado por la idea del bienestar. Bajo este aspecto, y justamente porque presupone la mencionada libertad de la razón, el quehacer económico se constituye, lo mismo que la ciencia, como una tarea sin fin, no sin finalidad, y responde —coincidiendo en este punto con la técnica— al impulso que lleva a la humanización de las condiciones materiales de la vida. Claro está que, al no ser el instinto su instrumento, puede errar su objetivo. El hombre, precisamente por ser hombre, no tiene eso que se llama, de un modo más o menos metafórico, la «economía instintiva del animal». Por estar desprovisto de esa economía debe buscarse otra, utilizando el poder de su razón. Ahora bien, esta otra economía —la economía humana o racional— se encuentra siempre, por no ser instintiva, en la posibilidad de fallar, como también en la de corregir sus desaciertos. En cualquier caso, es tan radicalmente «otra» que siempre puede cambiarse en lo que atañe a los dispositivos empleados y a los recursos que de un modo concreto la definen en cada situación. La historicidad del bienestar es solidaria de la del quehacer económico, y ambas se basan en la libertad de la razón o, lo que es igual, en la esencial insolidaridad de nuestro espíritu con cualquiera de sus realizaciones, por acertadas que éstas puedan ser. La historia misma de la economía es un signo de esta esencial insolidaridad, a la que también cabe describir como una capacidad indefinida que por principio tiene nuestro espíritu para trascender su acción y sus efectos sobre las circunstancias materiales.

4. LA MEDIACIÓN MATERIAL DE LAS NECESIDADES SUPERIORES

La idea de la aptitud de nuestro espíritu para trascender su acción y sus efectos sobre las circunstancias materiales se nos ha presentado en relación con la índole histórica de la economía y con el carácter progresivo de la tendencia humana al bienestar. Expresado de un modo negativo, todo ello presupone, como antes se señaló, que el hombre no lleva a cabo su adaptación al medio en esa forma puramente instintiva en que los demás animales la ejecutan. Pero lo que llamamos el espíritu, una de cuyas fuerzas es lo que se

denomina la razón, tampoco nos permite adaptarnos al medio, si por ello se entiende ese ajuste cabal y definitivamente perfilado que llegan a conseguir los demás animales. La historicidad del bienestar, la de la técnica y la de la economía se fundamentan en una capacidad de trascender por la que el espíritu del hombre, aun estando condicionado por las circunstancias materiales, puede, sin embargo, transformarlas.

En los demás animales no existe tal trascender, ni tampoco, hablando propiamente, tal condicionamiento. El puro y simple animal no cuenta con el poder que una y otra cosa presuponen. El trascender y el condicionamiento de que hablamos están íntimamente unidos entre sí, por referirse ambos al espíritu: el primero en el modo de una capacidad activa que posee y el segundo en la forma de una pasividad o, más exactamente, en la manera de una peculiar «mediación». Estar mediado por alguna circunstancia material y poder trascenderla en su determinada concreción son dos dimensiones simultáneas —y, en definitiva, idénticas— de la situación real de nuestro espíritu en el ambiente sobre el cual actúa. Pero esto no vale únicamente para explicar la historicidad del bienestar, o la de la técnica y la economía, en cuanto hechos humanos. Hay también otro aspecto de dicha mediación y, respectivamente, otra faceta de la capacidad de trascender, que tampoco se dan en los demás animales. Vamos a comprobarlo examinando el hecho de la «mediación material de las necesidades humanas superiores».

De dos maneras cabe, en principio, decir que nuestras necesidades superiores tienen realmente una mediación material. Ante todo, en una forma remota o indirecta. *Primum vivere, deinde philosophari*. Aunque esta frase tiene también, e incluso primordialmente, el sentido de que primero es la espontaneidad de la vida y luego la reflexividad de la teoría, no cabe duda de que sigue respondiendo a una verdad si se la toma, como frecuentemente suele hacerse, para expresar que las necesidades inferiores condicionan a las más altas o peculiares del hombre. Pero además de este tipo de condicionamiento también cabe advertir una mediación material directa o próxima de nuestras necesidades superiores. Para lo que aquí importa, puede bastarnos una consideración «indicativa» de los principales géneros de ellas.

Comencemos por el caso de la ciencia. Una prueba espectacular, y hasta excesiva, consistiría en traer a colación todo el costoso y complicado instrumental que la investigación científica necesita actualmente en la gran mayoría de sus sectores. El hecho es tan evidente que no vale la pena comentarlo, aunque tengamos que tomar nota de él. Por supuesto, lo que realmente está mediado por estas condiciones materiales no es la misma verdad de los conocimientos positivos que en esa misma forma llega el hombre a adquirir; pero la búsqueda y la adquisición de tales conocimientos, y por tanto la manera humana de acceder a la participación en su verdad, son cosas que sin duda necesitan de todo ese aparato instrumental, que en un sentido es obra de la ciencia y en otro se constituye como una imprescindible condición para la metodología de la misma. Por lo demás, tampoco hay que insistir en el condicionamiento material que la enseñanza de estos conocimientos exige; ni hace falta probar que la abundancia de esos requisitos materiales no es una complicación innecesaria, sino un efecto, cada vez mayor, del progreso científico. Sin embargo, mucho más esencial que todo ello es que la adquisición

y transmisión de la verdad científica —no sólo en nuestra época, ni tampoco únicamente en una clase o especie de saberes— están mediadas por las realidades materiales que les sirven de punto de partida. Hasta las ciencias más especulativas o teóricas, como la matemática o la metafísica, van precedidas por la experiencia humana de las realidades materiales que en ella se trascienden. Cierto que en estos conocimientos más teóricos la mediación material de que se trata es mínima en comparación con la existente en los restantes casos y, desde luego, no plantea de suyo verdaderos problemas económicos, al menos en lo que toca a la investigación fundamental. Pero lo decisivo en este punto es que esos saberes y la actividad económica del hombre tienen una coincidencia radical que proviene del hecho de que las circunstancias materiales no solamente sirven como instrumentos para la economía, sino también como puntos de apoyo o de partida para la posibilidad del conocer. Estamos condicionados y mediados por esas circunstancias materiales, tanto para lo uno como para lo otro; y esto es algo que, en cambio, no les ocurre a los demás animales. A la luz de esta diferencia resulta, en cierto modo, accidental la distinción entre las necesidades humanas inferiores y las superiores, no porque tal distinción no sea objetiva, ni tampoco porque carezca de valor, sino sencillamente porque el hecho de la mediación material de una y otra clase de necesidades sólo tiene sentido en el animal humano.

Lo mismo ocurre en la creación artística. Las realidades materiales que ésta usa son, sin duda, una mediación para el artista y para todo el que se beneficia de sus obras de una manera estética. La fruición respectiva es el objeto de una necesidad humana superior, irreductible a un placer meramente animal, y, sin embargo, todo ello es perfectamente compatible con la presencia de unas condiciones materiales que instrumentan o «encarnan» la obra de arte y sin las cuales ésta no existiría. En este aspecto, ninguna obra artística es espíritu, ni tan siquiera en su propia fuente creadora, si lo que por espíritu se entiende es algo enteramente independiente de todo condicionamiento material; y al mismo tiempo hay, no obstante, que afirmar que cualquier obra artística es espíritu, si lo que con ello se trata de decir es que la mediación material vigente en ella sólo tiene sentido —en tanto que mediación— para la realidad del ser humano. O dicho de otra manera: el hombre no es solamente el único animal en el que existe la necesidad superior de la fruición estética, sino también el único animal que convierte sus circunstancias materiales en instrumentos y depositarios de los valores propios de esa fruición.

Si por una parte la materia condiciona el espíritu en la obra artística, por otro lado el espíritu «transfigura» —para el hombre— a la materia, haciendo de ella la sede de unos valores de índole superior. De nuevo la mediación y el trascender se muestran esencialmente articulados en la vida del hombre. Y una vez más la circunstancia material de éste resulta desbordada, no negada, en una «humanización» que, aunque no sea un perfeccionamiento ético, enriquece a su modo la vida espiritual. No cabe duda de que esta humanización se da en el hombre y no, formalmente hablando, en la circunstancia material de su efectivo vivir. Las modificaciones provocadas en esta circunstancia son, en definitiva, concernientes al hombre, y su «sentido» es relativo a él, porque, por una

parte, éste es la causa de aquéllas y, por otro lado, es también su destinatario. Bajo este aspecto, la situación es en esencia idéntica a la que se da en el «bienestar». También las modificaciones materiales que el hombre hace en su ambiente para conseguir el bienestar son, en resolución, concernientes al hombre, y su sentido se agota en este nexo, fuera del cual tampoco se concibe la mediación material de las necesidades humanas tanto inferiores como superiores. En los demás animales no hay bienestar, ni ciencia, ni obra artística, porque su circunstancia material no es vivida por ellos como una mediación. Cabe igualmente decir —y es, desde luego, la última razón de toda esa ineptitud— que ello procede de que no tienen espíritu; pero importa advertir que justamente uno de los rasgos del espíritu propio del animal humano es el de hacer posible esa mediación de la materia como tal mediación, y no tan sólo como un puro y simple condicionamiento. Los demás animales también están condicionados, a su modo, por el respectivo ámbito material, mas lo que no les ocurre es que éste les medie sus necesidades. Por lo visto, el no tener espíritu consiste, entre otras cosas, en carecer de la capacidad de tomar como un medio la propia circunstancia en que se vive. Dotado, en cambio, en tanto que es un hombre, de esa capacidad, el artista se vale no sólo de sus propias aptitudes, sino también de su circunstancia material, para algo que, más que modificarla, es aprovecharla humanamente como instrumento de expresión estética. Aun en las obras de arte más realistas, todo lo que se toma del ambiente es utilizado como un medio de esa intención expresiva, incluso cuando lo que se quiere es «imitar». La imitación es una forma de expresión, y lo imitado funciona como un medio, en tanto que es expresado.

Observemos, por último, que a través de la mediación material de la obra artística, el ámbito de la economía se dilata hasta abarcar todo un conjunto de bienes que corresponden a una necesidad superior. Las obras de arte no son bienes económicos, esencialmente, por su valor material, pero tampoco tendrían en modo alguno el carácter de bienes económicos sin la mediación de la materia. Lo que no puede comprarse ni venderse son los valores estéticos en sí mismos, no las obras de arte.

Por una razón análoga se establece también una conexión entre valores morales y bienes económicos. No los valores morales en sí mismos, sino la forma humana de actuar en conformidad con ellos, es lo que está materialmente mediado y lo que, por tanto, guarda una analogía con lo que veníamos señalando en el ámbito de la estética. Así, por ejemplo, la «realización» de la justicia —tanto conmutativa como distributiva y social— se refiere, en un amplísimo sector de sus posibilidades, a bienes materiales y económicos. Aunque en sí misma la justicia es algo inmaterial, no se puede afirmar que carezca de relación con esos bienes, ya que toda una esfera de su aplicación concierne a ellos, no, claro está, en su pura materialidad, sino en tanto que objeto de derechos humanos. Y hasta la caridad, que es un valor más alto que la justicia, puede hallarse mediada por condicionamientos materiales: todos los que sean necesarios para «ponerla en práctica». Todo esto prueba suficientemente que los valores morales o, si se prefiere, las necesidades superiores que se enlazan a ellos, lejos de aminorar el ámbito de la mediación material de nuestra vida, lo mantienen en toda su amplitud, a la vez que le otorgan un sentido del que en cambio carecen las simples condiciones materiales de la

vida animal.

Sobre este punto no es necesario hacer ninguna otra consideración. Únicamente puede tal vez ser útil observar, por lo que toca a la irreductible distinción entre las necesidades humanas inferiores y las superiores, que el hombre es el animal en el que se da el caso de que la satisfacción de las necesidades inferiores es también una necesidad superior, concretamente, un deber[24]. La diferencia entre el hombre y los demás animales se da ya en este aspecto de un modo radical. Naturalmente, no es que exista para el hombre ningún deber material. Todo deber es, por su esencia misma, espiritual, y por eso no tienen ningún deber los seres que se conducen de una forma puramente instintiva. Sin embargo, entre los deberes que conlleva el modo humano de ser está el de satisfacer las necesidades inferiores. La posibilidad de este deber se halla, en último término, en el carácter «suprainstintivo» de estas necesidades. No es tanto que no sean instintivas, cuanto que trascienden el instinto. Y ello a su vez proviene de que no actúan en el animal humano como simples instintos, sino impregnadas o penetradas también por el espíritu. De esta suerte, las necesidades inferiores son a la vez, aunque bajo aspectos diferentes, espirituales e instintivas. No se nos presentan como el término de una opción libremente realizada, pero tampoco surgen como algo enteramente definido y que no hubiese, por tanto, que determinar.

En el examen que en su momento se hizo de las necesidades inferiores pudo verse este hecho con todo el detenimiento necesario. Si ahora hemos vuelto sobre el mismo asunto, es solamente para subrayar la mediación material en todo un grupo de necesidades superiores que se presentan como exigencias éticas de la vida del hombre. Y lo que aquí se ha pretendido mostrar no es que ciertas necesidades superiores se reduzcan realmente a necesidades inferiores, ni tampoco lo inverso, sino que existe un nexo entre ambas cosas, no más difícil ni más fácil de entender que la innegable existencia de un animal en el cual hay espíritu. Como todos los otros, este animal está condicionado por ciertos requisitos materiales, y de ahí vienen sus necesidades inferiores; pero, a diferencia de los otros animales, le acontece que esos mismos requisitos son vividos por él como una mediación de su conducta, ya que son algo con lo que tiene que contar para cumplir el deber —una necesidad superior— de dar satisfacción a las necesidades inferiores. En lo que éstas tienen de común con las del animal irracional se da un condicionamiento —no *sensu stricto* una mediación— de la materia; y en lo que en ellas es peculiar del hombre hay, en cambio, la correspondiente mediación ligada, en este caso como en todos, a un cierto trascender. Finalmente, el hecho de que este mismo trascender sólo tenga vigencia para el hombre es algo tan relativo —en el sentido de «referencial»— y, juntamente con ello, algo tan positivo, como la elevación de la materia por todas las determinaciones de carácter estético que en las obras de arte se realizan. Todo esto carece de sentido para la circunstancia material en sí misma tomada, pero lo tiene, en cambio, para el hombre, que es algo tan real como esa circunstancia en la que vive y de la cual necesita para realizar su propio ser.

[1] Literalmente, esta fórmula paradójica es posible en el idioma castellano, donde no se da la distinción que hay, por ejemplo, entre los términos alemanes *Notwendigkeit* y *Bedürfnis,* o entre las voces francesas *nécessité* y *besoin.* De todos modos, la distinción «conceptual» introduce un problema que el determinismo no resuelve.

[2] Cf. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1954), I, 83 (23).

[3] En su célebre *Manuel d'économie politique* (ed. 1927, pág. 157), V. Pareto propone la voz *ofelimidad* (del griego τὸ ὄφελος) para significar la utilidad en su acepción estrictamente económica.

[4] «Die natürlichen Bedingungen selbst, wie Nahrung, Kleidung, Heizung, Wohnung usw. [...]». K. Marx, *Das Kapital,* I Buch, Zw. Abschn., 3.

[5] *Acta Apostolicae Sedis,* 40 (1948), p. 335.

[6] Miguel de Cervantes: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* 1.ª parte, cap. XI.

[7] *«Besoins de subsistance,* ou essentiels, dont la satisfaction conditionne la vie des personnes et la création des biens répondant aux autres catégories des besoins; *besoins de confort,* dont la satisfaction contribue à rendre l'existence humaine plus agréable, mais dont la surestimation peut conduire à la recherche désordonnée du luxe et de la facilité; *besoins de dépassement,* correspondant aux valeurs supérieurs de la civilisation.» Cf. J. Lebret et G. Celestin: «Jalons pour une économie des besoins», *Economie et humanisme,* 13 (1954), mars-avril, pp. 1-2.

[8] P. Calderón: *La vida es sueño,* Jornada Primera, Escena Segunda, versos 259-262.

[9] He aquí el texto completo (cuyo comienzo se reprodujo en la nota 1 de este capítulo): «Die natürlichen Bedingungen, wie Nahrung, Kleidung, Heizung, Wohnung, usw., sind verschieden, je nachdem klimatischen und anderen natürlichen Eigentümlichkeiten eines Landes. Anderseits ist der Umfang sogenannter notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt und hängt daher grösstenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter andern auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat» *(loc. cit).*

[10] «Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. I1 n'y a donc pas de lois historique inéluctable. Mais il y a des lois biologiques; et les sociétés humaines, en tant que voulues d'un certain coté par la nature, relèvent de la biologie sur cet point particulier». H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion,* Oeuvres, ed. du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 1225.

[11] «La vérité est qu'une tendance sur laquelle deux vues différents sont possibles ne peut fournir son maximum en quantité et en qualité, que si elle matérialise ces deux possibilités en réalités mouvants, dont chacune se jette en avant et accapare la place, tandis que l'autre la guette sans cesse pour savoir si son tour est venu». *(Op. cit.,* p. 1228).

[12] «Par le fait, c'est à partir du XVe ou du XVIe siècle que les hommes semblent aspirer à un élargissement de la vie matérielle. Pendant tout le Moyen Age un idéal d'ascétisme avait prédominé. Inutile de rappeler les exagérations auxquelles il avait conduit [...]. C'était, pour tout le monde, un manque de confort qui nous surprendre. Riches et pauvres se passaient de superfluités que nous tenons pour des nécessités» *(op. cit.,* p. 1229).

[13] «Nous savons qu'une frénésie appelle la frénésie antagoniste. Plus particulièrement, la comparaison des faits actuels à ceux d'autrefois nous invite à tenir pour transitoires des goûts qui paraissent définitifs» *(op. cit.,* p. 1234).

[14] «Mais il faudrait d'abord se demander si l'esprit d'invention suscite nécessairement des besoins artificielles, ou si ce ne serait pas le besoin artificiel qui aurait orienté ici l'esprit d'invention» *(op. cit.,* p. 1234).

[15] «Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'ont ne le croirait» *(op. cit.,* p. 1239).

[16] «Elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel» *(op. cit.,* p. 1239).

[17] «La mécanique, par un accident d'aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous» *(op. cit.,* p. 1238).

[18] «L'homme ne se soulèvera au dessus de terre que si un outillage puissante lui fournit le point d'appui» *(op. cit.,* p. 1238).

[19] «[Sciendum est autem, quod] quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam

multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestatur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo [...]. Alio modo iuvatur homo a multitudine [...] ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet, ut homo non solum vivat, sed et bene vivat [...], et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia». Santo Tomás: *In Ethicor.,* lib. I, lect. l. n. 4.

[20] «Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum [...]. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessarium ad bene vivendum adsit sufficiens copia». Santo Tomás: *De regimine principum,* lib. I, cap. 16, n. 825.

[21] «Felix cum sit homo, opus habet exteriori prosperitate». Santo Tomás: *In Ethicor.,* lib. X, lect. 13, n. 2126.

[22] «Quaedam vero exteriorum bonorum sunt, quae faciunt quandam pulchritudinem felicitatis, inquantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum». Santo Tomás: *In Ethicor.,* lib. I, lect. 13, n. 162.

[23] Desde el punto de vista de la biología, es ésta la misma idea desarrollada por Von Uexküll en su teoría del *Umwelt,* o perimundo, de cada especie animal.

[24] «El hombre está sujeto a ciertas necesidades materiales a las que ha de atender para poder mantenerse en la existencia. Igual que el animal, el hombre siente estas necesidades y, de un modo instintivo, tiende a satisfacerlas [...]. Pero, en oposición al animal, el hombre no se mueve únicamente por la fuerza natural de los instintos. Así, por ejemplo, no solamente podemos sentir hambre y en virtud del instinto de conservación, buscar el alimento necesario, sino que somos también capaces de entender que tenemos el deber de alimentarnos. Satisfacer esta necesidad de nuestro cuerpo no es simplemente una exigencia física, sino también un deber, una obligación. De esta manera, el hombre se nos aparece como un ser en el que ciertas necesidades materiales son, a la vez, necesidades morales.» Cf. A. Millán-Puelles: *Persona humana y justicia social,* 2.ª ed. Rialp, Madrid, 1973, pp. 11-12.

II. Los medios

1. El sentido de la naturaleza como «medio general» del ser humano

«Naturaleza», en un sentido muy preciso, es la circunstancia material en la que el hombre existe y que él mismo no ha hecho, pero con la cual ha de contar para poder vivir. Este ámbito material de nuestra vida se nos da como algo *en* y *con* lo cual nos encontramos, independientemente de las diversas situaciones históricas de nuestro ser. La índole «circunstancial» de la naturaleza así tomada tiene un sentido distinto del que poseen, también como circunstancias, esas diversas situaciones históricas. No solamente es algo material, sino sobre todo algo constante a través de los tiempos. Considerada, pues, desde este punto de vista, es la naturaleza un «medio general» del ser humano, en la acepción en la que hablamos del medio como el ambiente o ámbito de un modo de vivir. La forma en la que el ser humano vive es la que tiene por ámbito general esa constante circunstancia material que el hombre no ha producido. El hombre existe, ante todo, en algo que él no se ha dado. No sólo no se ha hecho él a sí mismo, sino que tampoco se confiere ese ámbito o medio general en el que hace su vida y del que en cierto modo es una parte en interacción con las otras. Ahora bien, esa parte que es el hombre en el todo de la naturaleza en la que existe no se limita a hallarse en interacción con las demás. Junto a ello, es verdad también que puede «objetivarlas», en la forma de conocerlas. Y, sobre todo, le acontece, además, tener la idea de «la naturaleza en general» como el ámbito material y permanente al que nos venimos refiriendo y dentro del cual se incluye como una porción *sui generis*. En cambio, el puro y simple animal no se hace cargo de la naturaleza como un todo. Aunque también es parte del ámbito en cuestión, no se vive a sí mismo como tal parte; y de ahí que para él no se dé el hecho de ser la naturaleza en general el medio general de su vivir.

Pero hay, asimismo, otra manera de ser la naturaleza para el hombre un medio general, a saber, la forma que corresponde al sentido del medio como un instrumento o útil. Para el modo humano de vivir, lo que llamamos la naturaleza no es tan sólo una circunstancia material, sino también —y ello es más decisivo— un conjunto de «disponibilidades». Cierto que, al mismo tiempo, es la naturaleza para el hombre un

erizado sistema de resistencias. En cualquier caso, representa algo con lo que hay que contar para hacer nuestra vida. Y por muchos que sean los obstáculos que nos pueda oponer, la serie de las disponibilidades que nos brinda es, indudablemente, el *primer medio* para continuar viviendo en ella. Justamente por ser ese primer medio, es por lo que hace de «medio general» de la existencia humana. Su generalidad estriba, efectivamente, en su índole de medio y condición para los demás medios, que son los artificiales. Para vivir, tenemos que agregar a las disponibilidades naturales nuestros propios recursos; pero éstos, en su origen, han de pasar por aquéllas. La posibilidad que el hombre tiene de elaborar artificios es ante todo la capacidad —y la necesidad— de usar las disponibilidades naturales como unos medios para obtener otros medios. De este modo, la naturaleza se nos muestra como el ámbito universal y originario de los recursos que nuestra vida exige según sus necesidades materiales.

La complejidad de los servicios que la naturaleza nos ofrece sólo puede abarcarse íntegramente si se distingue entre lo directo y lo indirecto, y no exclusivamente en un sentido, sino por fuerza en dos, habida cuenta de la distinción que a su vez hay que hacer entre las necesidades, por un lado, y la manera, por otro, en que la naturaleza contribuye a que las podamos cubrir. Por lo que toca a las necesidades mismas, nos encontramos con que la naturaleza puede servirnos de medio, en primer lugar, para satisfacer las que son esencial y directamente materiales, y, en segundo lugar, para las que son materiales de una manera indirecta, es decir, las que hemos denominado «superiores», en tanto que se presentan —como ya vimos al final del capítulo anterior— materialmente mediadas o condicionadas. Y en lo que toca a la forma en que la naturaleza contribuye a darles satisfacción, la diferencia entre lo directo y lo indirecto es la que existe entre los dos diversos modos en que las disponibilidades naturales pueden ser usadas por el hombre: o bien sin elaborarlas, o bien sirviéndose de ellas como un material ineludible para hacer artefactos. La cantidad de medios que en una u otra forma pone a nuestra disposición la naturaleza —un medio general «indefinido»— justifica hasta cierto punto que se hable de su «generosidad». Por consiguiente, desde un punto de vista muy general —cabría decir, abstracto—, tenían razón los «fisiócratas», y sería pueril tratar de regateársela. Sin embargo, no deja de haber también una cierta dosis de razón en quienes hablan de una parsimonia o avaricia de la naturaleza respecto de los medios que nos proporciona para satisfacer nuestras necesidades. En realidad, lo que menos importa son los discutibles argumentos de Malthus y sus discípulos. Se ha dicho acertadamente que el aumento de los consumidores es también, *ipso facto,* un incremento de los productores, por donde habría que inferir que, si esto ocurre de un modo «natural», la naturaleza continúa siendo generosa en su modo de proceder, ya que no sólo multiplicaría las «bocas», sino también los «brazos» y los «cerebros». Y a todo esto habría que añadir, de una manera especial, el enorme incremento de posibilidades que los avances de la ciencia y de la técnica nos brindan, sin que valga realmente la objeción de que ello se debe únicamente a los recursos del ingenio humano, porque en último término también es indispensable que la naturaleza, por su parte, «se preste» a las habilidades de los hombres.

Si sabemos ir a lo esencial, esta polémica acaba por presentársenos como una disputa

bizantina y que resbala inevitablemente sobre la pura superficie del asunto. La naturaleza es, a la vez, generosa y avara, en la misma medida en que, en rigor, no es ni una cosa ni otra. Si cabe llamarla avara, es porque da muy poco, o casi nada, sin que el esfuerzo humano la fecunde. Y si cabe llamarla generosa, es porque lo da todo, o casi todo, cuando la trabajamos. En consecuencia, sería mejor decir que se asemeja a un empresario justo y exigente, que paga bien a quien trabaja bien, y que conoce al hombre lo bastante para saber que éste no aprecia mucho lo que le cuesta poco. Todo ello, no obstante, queda en simple metáfora, como no sea que nos remontemos a una efectiva inteligencia ordenadora de la naturaleza y de los hombres. En cualquier caso, lo esencial es que la naturaleza condiciona la satisfacción de nuestras necesidades, pero de tal manera que ello ocurre de un modo fundamentalmente diferente del que se da en el animal no humano. A esta conclusión hay que llegar en virtud de un principio que ya hemos reconocido: el hecho de que la naturaleza en general es el medio general de nuestra vida, cosa que no acontece a los demás animales. El esclarecimiento de este hecho y de sus más importantes consecuencias para la vida humana no se agota en la simple indicación —por lo demás, ya también consignada anteriormente— de que, entre todos los animales, sólo el hombre llega a hacerse la idea de la naturaleza en general. Desde luego, la posesión humana de esta idea o, más exactamente, la capacidad y el poder intelectivos que ella misma supone en quien la tiene, son decisivos para la relación del hombre con la naturaleza. Pero el alcance y la importancia de este hecho no se nos hacen presentes si nos limitamos a ver la idea de la naturaleza en general como una simple posibilidad cognoscitiva «añadida» en el hombre a los conocimientos que poseen los demás animales. Las consecuencias que para la vida humana se desprenden de la posesión de dicha idea sobrepasan el plano de lo meramente cognoscitivo o especulativo. Prácticamente hablando, tener la idea de la naturaleza en general —es decir, la noción de la totalidad o integridad de la naturaleza— significa, en el hombre, estar abierto a la posibilidad de utilizar cualquier parte de la naturaleza como un instrumento o medio para su propia vida. Y esto es precisamente lo que, hablando también desde el punto de vista de la práctica, hay que tener en cuenta como lo que ante todo *no se da* en los demás animales, aunque ellos, sin saberlo, se conecten con la naturaleza en general[25].

Por supuesto, no es una consideración ilegítima, ni tampoco superficial, la que distingue al hombre de los demás animales por el sistema de vincular la técnica, en todas sus dimensiones y posibilidades progresivas, a la vida de aquél. Sea cualquiera la interpretación que se le dé, no se puede negar que el hombre añade a las disponibilidades naturales los recursos, en principio indefinidos, de una técnica susceptible siempre de progreso. Pero esto, si bien expresa una verdad, no es lo primario en el tema que nos ocupa. Para llegar al fondo de la cuestión, es enteramente indispensable captar la diferencia entre el hombre y el puro y simple animal, ya en el mismo plano de los medios que la naturaleza les ofrece. Pues bien, en este sentido, lo que define al animal no humano es tener un repertorio definido —para cada especie, el suyo— de disponibilidades naturales. El puro y simple animal vive encerrado en ese repertorio, sin posibilidad de trascenderlo. El sistema de sus disponibilidades naturales corresponde a un

sector de la naturaleza, a un fragmento o porción del todo en que ésta consiste, de suerte que la vida así posible se halla fundamentalmente limitada por la inevitable restricción del ámbito al que está adscrita[26]. Si nos dejásemos llevar de la polémica entre malthusianos y fisiócratas, cabría decir, trasponiéndola a esta misma situación, que es con el animal irracional con quien realmente se ha mostrado avara la madre-naturaleza, por no haberle dotado nada más que de una escasa parte de la totalidad de sus recursos. Sin embargo, en seguida habría que insistir en que esa porción es solamente escasa cuando se la compara con el todo de las disponibilidades naturales; pero no en relación con las necesidades existentes en el animal irracional. Cierto que éste dispone de menos medios que el hombre, pero también es verdad que necesita menos. Ello no obstante, no es esta especie de «compensación» lo que mejor nos sirve para entender, a título de contraste, el caso peculiar del ser humano. Lo verdaderamente decisivo para la vida del hombre consiste, bajo este aspecto, en la «indefinición» del repertorio de sus disponibilidades naturales. Porque no es solamente que el hombre tenga más necesidades y, por lo mismo, providentemente, la naturaleza le haya dado más medios. Así dicho en abstracto y como una pura vaguedad, todo ello es muy cierto, aunque nunca en la forma de una verdadera proporción. Para hablar de ésta, sería enteramente necesario que de algún modo se pudieran contar las disponibilidades naturales ofrecidas al hombre, y ello es, justamente, lo que por principio es imposible y lo que como tal se trata de ver al aludir a la indefinición del repertorio de esas mismas disponibilidades.

El hombre puede ser, por tanto, definido por esta indefinición. El hecho de que la naturaleza en general sea un medio general de su vivir significa, en esencia, un modo de libertad que el hombre tiene y que consiste en su capacidad de trascender, utilitariamente, cualquier sector de la naturaleza. Lo que así se trasciende no es, evidentemente, la naturaleza como un todo. El hombre necesita siempre de ella; y, en cada caso, de una parte suya. Lo que sucede es que la parte necesaria no está necesariamente definida como la única que le puede servir. La libertad a que nos referimos puede expresarse en el hecho de que no existe una inevitable conexión entre la vida humana y una determinada especie o clase de medios naturales[27]. Con lo cual no se trata de sostener que todos ellos sirvan para todo, sino más bien que entre los mismos no hay nada que no pueda servirnos para nada. *Omne ens naturale est utile,* puede decir el hombre. Esta posibilidad de utilizar cualquier ser natural es lo que hace que el hombre se halle abierto, utilitariamente, a la naturaleza en general. De hecho, puede suceder que el hombre ignore para qué sirve algo, mas siempre sobre la base de que para algo puede tener que servir, aunque él no sepa cuáles sean en concreto el «qué» ni el «cómo». «Poder tener que servirle» es la manera en la que cualquier cosa natural se relaciona en principio con el hombre, aun en el caso de que éste no la utilice porque no le haga falta en una determinada situación, o bien porque ignore el modo de emplearla. La posibilidad de convertirse en una necesidad instrumental para la vida humana es, en resolución, algo que no pertenece en exclusiva a ninguna porción de la naturaleza. Por consiguiente, también en este sentido hay que afirmar que la trascendencia y amplitud —libertad, en la acepción más radical— de la existencia humana estriba en la paradoja de que todo puede

llegar a serle necesario: por lo pronto, y de un modo muy concreto, en la forma de la necesidad instrumental.

En esta perspectiva, la economía aparece como fundada en la posibilidad de que los medios naturales necesarios resulten, sin embargo, insuficientes. Si lo que la naturaleza nos otorga bastase para cubrir nuestras necesidades, la economía carecería de sentido. La cosa es tan evidente que puede llegar a hacer que nos olvidemos de que esto sólo le ocurre al animal que con más medios naturales cuenta. Ahora bien, este aspecto no debe ser descuidado si se quiere alcanzar una visión completa de lo que la economía significa en la vida del hombre. Para conseguir esta visión, es indispensable preguntarse cómo es posible que el animal que más recursos naturales tiene sea, sin embargo, el único que hace economía. En principio caben dos respuestas, una en la forma del «a pesar de» y la otra en el modo del «precisamente por». La primera respuesta consiste, en definitiva, en aducir que el hombre tiene más necesidades que recursos de índole natural. Ello equivale a afirmar que el ser humano, a diferencia de los otros animales, es radical y naturalmente pobre, en el sentido en que en efecto es pobre todo el que tiene menos recursos que necesidades, por abundantes que los primeros puedan ser. La economía, por tanto, sería posible y, a la vez, necesaria, en virtud justamente de esa natural pobreza humana, compatible con los muchos medios naturales de que el hombre dispone en comparación con los que tiene cualquier otro animal. Frente a esto, la segunda respuesta es la que empieza por la aclaración de que los recursos naturales de que el hombre puede tener necesidad no son únicamente mucho más numerosos que los de los otros animales, sino también, en principio, indefinidos, al no estar limitados a una determinada parte de la naturaleza. Lo que esto quiere decir no se agota en la posibilidad de que cualquier cosa natural llegue a ser precisa para el hombre. Además de ello, la indefinición de que se trata es también un no encontrarse definido —ni cuantitativa ni cualitativamente— lo que de cualquier cosa natural puede serle preciso al ser humano. De ahí proviene, en toda su amplitud, la «indefinida posibilidad de insuficiencia» de las cosas naturales para el hombre, la cual no se da, en cambio, en ningún otro animal. Y justamente es esta indefinida posibilidad de insuficiencia lo que ante todo permite que la economía tenga una amplitud irreductible a la capacidad del mero instinto.

La economía es, sin duda —y en ello tiene razón la primera respuesta que veíamos—, la necesidad específica del pobre, la del que tiene más necesidades que recursos. Pero también es la obra de un ser dotado de espíritu, no ya sólo porque éste es indispensable para poder sacar un beneficio de cualquier ser de la naturaleza, sino porque es imposible que exista para el instinto una indefinida posibilidad de insuficiencia de esas mismas cosas naturales. Por consiguiente, la última razón de que la economía se dé en el ser humano es la que nos explica que éste tenga en la naturaleza en general el medio general de su vivir. El hombre es, en cierto modo, una parte de la naturaleza, o, respectivamente, ésta es, para él, la circunstancia general en la que existe, el ámbito de su vida. Pero la forma en la que el hombre es una parte de su ámbito general consiste precisamente en no relacionarse únicamente con una determinada parte de este ámbito, y ello por lo pronto en el sentido de que puede necesitar de cualquier otra y, por cierto, de un modo que no

puede en general ser definido como no sea en la forma de la indefinición. Cualquier parte de la naturaleza puede llegar a serle necesaria, y cualquiera, también, le puede resultar insuficiente. Ni lo suficiente ni lo necesario le están dados al hombre por la naturaleza de un modo determinado o definido.

El animal que ejerce la actividad económica no se limita a usar un determinado repertorio de cosas naturales, ni las emplea tampoco únicamente en una determinada cantidad. Ello revela que la economía exige, por su misma amplitud, que el animal que la hace se encuentre «desconectado», en cierto modo, de las cosas de la naturaleza. La economía es posible por esta desconexión o libertad, que es, prácticamente hablando, una posibilidad indefinida de maneras de habérselas con la naturaleza como un medio siempre necesario para la vida humana. Al quehacer económico no le son de ningún modo accidentales ni la multiplicidad de sus recursos ni la historicidad de sus soluciones. El hecho mismo de que cada uno de ellos sea efectivamente accidental significa que la economía no se agota en ninguno, es decir, que le es esencial el poder tener otros. Por eso no hay realmente economía en los puros y simples animales. Decir que en éstos existe una economía natural equivale a aceptar que no son ellos los que hacen su economía, sino la naturaleza *en vez de* y *para* ellos. Pero la naturaleza, por su parte, no hace ni deja de hacer economía. Su función se limita en este aspecto a dar unas disponibilidades naturales: los medios, unos u otros, con los que hay que contar para satisfacer unos fines llamados necesidades. La economía corre a cargo de quienes no tienen lo bastante con lo que la naturaleza les otorga para alcanzar esos fines. Esos «quienes» no pueden ser, por tanto, unos seres simplemente naturales. El hombre hace economía porque no es un puro *Naturwesen,* un mero ser de la naturaleza. Y la economía está fundada en lo que hace que el hombre se encuentre, efectivamente, en una «abstracción existencial» respecto de todas las cosas de la naturaleza, no porque no le hagan falta (por el contrario, cualquiera de ellas puede llegar a serle necesaria), sino más bien porque no existe ninguna que no pueda resultarle insuficiente.

2. El ámbito de los medios artificiales

A lo largo del epígrafe anterior el tema fundamental que se ha tratado es la noción de la naturaleza como la circunstancia material en donde el hombre existe y que él mismo no ha hecho, pero que es, a la vez y en una acepción utilitaria, el medio general de su vivir. La naturaleza es para el hombre, de un modo indeterminado, un sistema de disponibilidades básicas u originarias. Esta índole «general» —por tanto, abstracta— de la naturaleza para el hombre, o sea, para la vida que en ella él se ha de hacer, no es nada que formal y propiamente le pertenezca a la naturaleza misma, sino un *modus loquendi* resultante de proyectar sobre ésta la peculiar «abstracción existencial» dada en el hombre con relación a las cosas naturales, cualquiera de las cuales puede llegar a serle necesaria, a la vez que ninguna está impedida, si cabe hablar así, de poder resultarle insuficiente.

La misma indeterminación que da aquí su sentido a los conceptos de «cualquiera» y

de «ninguna» tiene su sede en el hombre y únicamente en él, que es quien de veras se encuentra indeterminado en las mencionadas relaciones y quien las hace posibles como tales. Tomada, pues, de este modo, la abstracción que ahora nos ocupa es indudablemente un hecho real: un hecho que formalmente pertenece a la propia realidad del ser humano. Lo que no constituye nada real es la abstracción, en el peor sentido de la palabra, según la cual cabe llegar a fingir una vida del hombre en la absoluta y pura naturaleza, vale decir, en una naturaleza desprovista de toda humana determinación. En efecto, para poder vivir, el hombre tiene que modificar la circunstancia material que le ha sido dada como conjunto de disponibilidades y de obstáculos. Contando, en suma, con ella, ha de darse a sí mismo «otra» circunstancia material. La pretensión de vivir tan sólo en la primera no posee más alcance que el de un confuso ideal —confuso no solamente por su forma, sino también porque el hombre habría de fundirse en él con su contexto extrahumano— y que, a los efectos que aquí importan, es igualmente una prueba de la indeterminación de nuestro ser: en este caso, de su voluntad. Lo que se dice querer, podemos quererlo todo. Otra cosa es poder.

Para dar cuenta de esa vaga y confusa pretensión de un humano vivir *in puris naturalibus* caben varias razones. Tal vez la más honorable, y acaso la más profunda, sea la que en definitiva viene dada por el aprecio humano de la contemplación. Frente a la desmesura y sobrecarga de todos los activismos —pero no siempre, ni esencialmente hablando, como actitud nacida de la pereza—, puede al hombre ocurrirle querer ver, no más que «querer ver», lo que él mismo no hace, dejándose penetrar por el enigma de lo que de ningún modo es él ni una obra suya. Hay en esto una especie de veneración del ser como lo dado, y sus raíces llegan hasta muy lejos. De ahí que en tal actitud puedan surgir las más altas vivencias religiosas, o bien un sentimiento panteístico más o menos oscuro. Y, por supuesto, son también posibles las más diversas formas de trivialidad. Lo que evidentemente no resulta viable en ningún caso es que el hombre, por más que se lo proponga, se limite a existir en pura contemplación. El puro contemplar es cosa tan imposible para el hombre como el vivir en la absoluta y pura naturaleza. Si lo segundo se pudiera dar, tal vez fuese viable lo primero. Pero no cabe duda de que todo ello no es más que una veleidad y un frustrado intento de evasión, que se consuela con unos logros momentáneos y meramente parciales. La realidad es que el hombre, para sobrevivir, tiene que elaborarse esa otra circunstancia material que los medios artificiales constituyen.

Pues bien, así como habíamos visto que para la realidad del ser humano la naturaleza es a la vez un ámbito de su vida y un conjunto de medios primarios u originales, también ahora es menester decir que los medios artificialmente conseguidos no son sólo un sistema de recursos, sino también un ámbito o circunstancia de la vida del hombre. Éste vive, en efecto, *en* y *con* sus propios artificios. Además de artificialmente instrumentada, la existencia del hombre es una vida artificialmente ambientada. Y todo ello «del modo más natural», en el sentido en que lo natural se contrapone, no ya a lo artificial, sino a lo artificioso y lo superfluo. Cierto que la ambientación que le da el hombre a su propio vivir puede incurrir en muchas superfluidades; pero es necesario, y no superfluo, que el

hombre tenga *algún* ámbito artificial[28].

Si nos atenemos a los hechos, el ámbito artificial del ser humano se nos muestra como un fenómeno cambiante a lo largo del curso de la historia. En buena dosis, la propia historia está constituida por las transformaciones y los cambios de este ámbito artificial. La variación tiene lugar en dos aspectos o dimensiones diferentes que de hecho se integran entre sí. Por una parte, cambia el modo de ser, la índole o cualidad, de los productos del trabajo humano. Y, por otra parte, su cantidad también queda cambiada. Si se atiende al proceso en su conjunto, se impone la conclusión de que el cambio de cantidad se lleva a cabo realmente en la forma de un acrecentamiento. Cada vez es mayor el número de los ingredientes que componen la circunstancia artificial de nuestra vida. Lo que llamamos el progreso de la técnica es una transformación que, junto al perfeccionamiento gradual de los medios artificiales, incluye una acumulación, siempre creciente, de los más varios recursos de esta clase y, en consecuencia, una incesante complicación del existir. En una parte muy considerable, la finalidad de estos recursos consiste en simplificar y hacer más cómodas nuestras actividades. Otras veces, lo que con ellos se trata de obtener es el dominio de unas posibilidades efectivas hasta entonces inéditas. En cualquier caso, lo que se consigue nos ofrece un denominador común: el hombre «se complica» la existencia conforme «se la amplifica». Hay, en ello, a la vez, ventajas e inconvenientes; pero el hombre *parece* convencido de que el balance general le es favorable, y el curso de ese doble y unitario proceso no se nos presenta solamente como una realidad irreversible, sino también como algo indefinido. En ocasiones llegamos a preguntarnos: ¿pero a dónde iremos a parar si seguimos así? He aquí una pregunta ante la cual lo más exacto que nos cabe decir es que no la podemos responder.

Las posibilidades técnicas del hombre son esencialmente indefinidas en el más riguroso sentido de la expresión, que es, justamente, el más inconcreto y vago. Sólo nos es viable formular la abstracción según la cual no estamos por esencia vinculados ni a ningún *quantum,* ni a ningún linaje o repertorio, de medios artificiales. En definitiva, la cuestión de hasta dónde iremos a llegar si el progreso técnico prosigue es un asunto enteramente irrelevante desde el punto de vista que ahora nos interesa. Y otro tanto sucede, por igual razón, con las demás preguntas que también cabe hacer respecto de la posibilidad de involuciones, saltos o discontinuidades, etc., etc. Tales preguntas tienen una innegable importancia para la determinación del curso de la técnica. Si vienen a resultar accidentales en el presente contexto, es porque existe una «esencial indeterminación humana» respecto de cualquier medio artificial. Y si se advierte que el sentido de todo medio artificial es en principio el de humanizar la circunstancia del hombre, habrá que reconocer, sintetizando todo lo anterior, que el hombre se halla provisto de una «capacidad indefinida de humanizar su mundo». El hombre no está adscrito por esencia a ningún ámbito artificial determinado. Puestos a hacer hipótesis, se podría pensar que algún ámbito artificial fuese el mejor o, en el lenguaje del pesimismo, el menos malo[29]. Aun así, continuaría siendo cierto que esa preferible situación no se vincula necesariamente al ser humano, y no sólo porque éste ya habría existido antes de conseguirla, sino porque, además, tiene siempre en principio la posibilidad de

abandonarla. Por otra parte, ¿a qué criterio cabe objetivamente recurrir para determinar el ámbito artificial más aceptable? El único criterio que tenemos no nos puede servir para zanjar la cuestión, ya que no es otra cosa que una pura y simple vaguedad: la de que el ámbito artificial más aceptable sería, sin duda, el que nos deparase más ventajas que molestias o inconvenientes, lo cual es evidentemente algo tan cierto como vacío de todo contenido. Ni representa tampoco una solución la fórmula —satisfactoria sólo en apariencia— que es propia del pesimismo ante la técnica y que consiste en decir que, como quiera que alguna forma de ésta es ineludible, lo menos malo que el hombre puede hacer en este aspecto es limitarse a la «menor cantidad posible» de medios artificiales. Con esto no se logra dar un solo paso, ya que seguimos en la más completa vaguedad. No sabemos cuál sea esa cantidad de medios artificiales a la que habría que considerar como la mínima efectivamente posible y deseable; ni tampoco nos vale para determinarla el apelar a algún giro equivalente, como pudiera serlo, por ejemplo, la referencia a «lo imprescindiblemente necesario». La idea se entiende bien, pero no hay forma de darle un contenido unívoco y permanente. Y otro tanto acontece si se sustituye la actitud pesimista por la optimista. La «máxima cantidad posible de medios artificiales» no representa ninguna determinación, ni tan siquiera con el complemento de que a la vez haya de ser compatible con el mínimo número de inconvenientes.

Sin embargo, al llegar a este punto, que parece ser como una especie de callejón sin salida, puede surgir la pregunta de si la economía no tiene nada que hacer en esas complicadas relaciones de los pros y los contras. ¿No es la economía un cierto cálculo de riesgos y provechos? Y en consecuencia, ¿no hay que esperar que la cuestión se pueda resolver por medio de la metodología positiva del saber económico, dejando enteramente marginados los pesimismos y los optimismos? La economía, en efecto, calcula y pronostica con una probabilidad muy estimable, en función de una escala de valores y partiendo de una determinada situación. Ahora bien, en primer lugar hay que advertir que no es la economía quien establece y funda dicha escala. En segundo lugar, para dar una respuesta a la pregunta por el ámbito artificial más aceptable, tampoco puede servirse del sistema de tomar como en préstamo a la filosofía, ni a ningún otro saber, el criterio objetivamente válido; y ello ni más ni menos que porque tal criterio no existe como una norma efectivamente capaz de suministrar un contenido definido y preciso. Por último, cualquier situación dada se encuentra de una manera radical en el mismo caso —o, mejor dicho, el hombre está en el mismo caso siempre y por principio, frente a ella—, porque para juzgarla desde el punto de vista del ámbito artificial más aceptable hace falta estar en posesión de algún criterio «virtualmente concreto», que en realidad no existe. Hablando, pues, de un modo riguroso, hay que afirmar que la cuestión es por completo ajena a esa forma de ciencia positiva que se denomina economía. Y si no lo es, en cambio, a la filosofía, no es porque ésta pueda responder a la pregunta de un modo rigurosamente positivo, sino tan sólo por estar dotada de la capacidad de señalar que toda contestación de ese carácter le es imposible, por principio, al hombre. Ello no obstante, la inesquivable vaguedad en la que en último término tiene la filosofía que incurrir al tratar este asunto no debe interpretarse como algo meramente negativo. En lo que toca al

hombre, que es el objeto último y radical de toda la cuestión que nos ocupa, la vaguedad de que hay que entenderlo como no vinculable por esencia a ningún ámbito artificial determinado —ni mejor ni peor, ni malo o bueno— constituye realmente algo positivo en su sustancia, aunque el modo de hablar sea evidentemente negativo. La indeterminación que de ese modo se pone de manifiesto es una forma de la amplitud del espíritu, un signo de la trascendencia o libertad que éste posee en el hombre, aunque a su vez el hombre mismo tenga en cada caso una concreta determinación de su ámbito artificial. La variedad de todos esos casos, cuyo número no puede prescribirse, es una variedad indefinida.

* * *

La economía, no obstante, se encuentra en una estrecha relación con el mundo que el hombre se construye. El examen de esta relación puede ser de provecho para completar las consideraciones precedentes. Ante todo, no debe menospreciarse la verdad de que, si bien la economía no teoriza sobre el alcance de la circunstancia artificial del ser humano, ello no quiere decir que esté prácticamente desligada de ella. No hace falta probar que tal desconexión es imposible. La relación entre la economía y nuestra circunstancia artificial es algo que salta a la vista. Con todo, puede ser conveniente analizarla y reflexionar sobre ella desde la dimensión que más especialmente se presenta como común a sus términos: el carácter humano que ambos, sin duda, tienen. Ya el dato de que el animal irracional puede vivir —todo lo «estrechamente» que se quiera— sin ámbito artificial y sin ninguna especie de auténtica economía se nos ofrece como una primera ocasión para pensar que ambas cosas, aunque diferentes entre sí, tienen que proceder de una raíz común. La idea es, ciertamente, de las más esquemáticas que caben, y, desde luego, si no se la aclara más, de poco puede servirnos, ni siquiera en el plano de la reflexión teórica. Sin embargo, esta reflexión debe contar con ella, tomándola como un punto de partida. Sobre esta base, el paso que inicialmente cabe dar es el que consiste en advertir que el supuesto común de la existencia de la economía y de la realidad del ámbito artificial del ser humano se encuentra en que la conducta de este ser no está íntegramente determinada de un modo natural. Si lo contrario ocurriese, ni la economía ni ese ámbito le serían posibles. Últimamente, la condición de la posibilidad y de la necesidad de las dos cosas es en esencia la misma, enteramente idéntica. Esto lleva consigo una serie de relaciones que importa esclarecer, aunque aquí tan sólo quepa hacerlo de un modo muy sumario.

Por lo pronto, la misma economía es, formalmente hablando, un artificio. Esta tesis conserva su validez tanto si se ve a la economía según su índole de quehacer o actividad, cuanto si se prefiere contemplarla como un conjunto o red de instituciones y de dispositivos existentes en la vida del hombre. Por lo que concierne a lo primero, hay ante todo el hecho de que el quehacer económico, además de ser llevado por el hombre, es, de una manera originaria, algo que éste se tiene que inventar. No es que no haya en el hombre una tendencia —incluso natural— a la actividad económica. Lo que sucede es que esta misma inclinación, para poder llegar a traducirse en actos, exige que su sujeto la

concrete, en los diversos casos y situaciones, a través de los planes respectivos, que él mismo ha de elaborarse. Tales planes son siempre una invención, si no de un hombre, de otro. Se los elabora, desde luego, en relación con la naturaleza, y hay que admitir también que esta relación no se da sólo con la naturaleza externa o circundante, sino además con la interna y específica del hombre. Pero ni la una ni la otra nos redactan el plan que hay que seguir. También es cierto que lo condicionan, ya que con ambas es menester contar. Lo que no hacen es dárnoslo ya hecho, dispensarnos de su elaboración. Así, pues, todo proyecto o plan determinante del quehacer económico es según su esencia un artificio, y en virtud de ello hay que afirmar igualmente que participa de esa misma índole el respectivo quehacer. Por otra parte, si ahora nos atenemos al aspecto que podemos llamar institucional o estructural, la economía tampoco se nos muestra como un conjunto de dispositivos naturales, si por ello se entiende concretamente que éstos están ya ahí, en la forma de una circunstancia desprovista de toda conexión con los planes humanos. Cierto que, tanto para mantener dichas instituciones o estructuras, cuanto para tomar la decisión de cambiarlas, el hombre ha de comportarse con ellas como con algo con lo que ya se cuenta en la manera de tenerlo entero. No otra cosa tampoco es lo que le sucede con relación al ámbito artificial en y con el cual, en cada caso, realiza su vivir. Pero al lado de ello es asimismo cierto que ni ese concreto ámbito artificial de su existencia, ni el conjunto de las instituciones económicas correspondientes, son asumidas o vividas por el hombre como algo ajeno a la iniciativa humana. En realidad, todos los dispositivos económicos forman parte integrante del ámbito artificial de nuestra vida. No son factores sobreañadidos a este ámbito, sino elementos o aspectos —ingredientes— de su constitución. De ahí que, entre otras notas que poseen en común con los demás ingredientes, los dispositivos económicos muestren también el signo de la «historicidad». Este signo lo tienen, por lo tanto, no en virtud de la índole específica de las instituciones propias de la economía, sino por ser algo que conviene, de una manera genérica, a toda realidad artificial.

La índole artificial de la economía es perfectamente compatible con la diferencia entre ésta y las demás partes de ese ámbito que el hombre se elabora. Al subrayar, como se acaba deliberadamente de hacer, la existencia de un denominador común a ambos tipos de partes, lo que se intenta no es más que dirigir la atención, de una manera explícita, hacia la unidad radical que hay entre ellos. Tal unidad consiste en que los dos dimanan de un idéntico e indivisible centro creador: la iniciativa del hombre. Pero este origen común no excluye la mencionada diferencia, y ello, a su vez, permite que se dé una mutua relación entre la economía y las demás partes del ámbito artificial de nuestra vida. Por un lado, en efecto, se observa que la economía está determinada, en cierto modo, por los demás artificios. Las propias determinaciones económicas —las de los medios que el hombre ha de poseer como sujeto económicamente activo y proyectivo— han de hacerse contando con los otros recursos de la técnica de la que en cada caso se dispone o, respectivamente, con la falta, o bien con la insuficiencia, de los mismos, en orden a la satisfacción de las necesidades que se busca atender. Y, a la inversa, también hay, por otro lado, un cierto modo de determinación económica en la génesis de los demás

recursos artificiales. La aparición de éstos está radicalmente condicionada por lo que se llama el «espíritu de invención», es decir, por la fecundidad innovadora del ingenio del hombre, pero no sólo por ella, sino además por las posibilidades efectivas de la situación económica de la que se parte y que no se limitan a las del «inventor», ya que éste se encuentra inmerso en una determinada sociedad.

Si ahora se considera globalmente la mutua determinación de la economía y de los otros medios artificiales, se hace preciso admitir la existencia, también, de una mutua indeterminación. Ni la economía condiciona por completo a los demás productos del ingenio humano, ni éstos tampoco pueden delimitar, de una manera unívoca y exacta, las posibilidades de aquélla. Su mutua determinación sólo es posible como una mutua indeterminación. Y ello no es ningún círculo vicioso, porque en sus dos sentidos tiene, exclusivamente, un simple valor parcial. Mas de aquí hay que desprender la conclusión de que, si bien la suma de ambos valores parciales nos da un todo o conjunto al que hay que considerar como determinante de la conducta humana, ese todo no determina a ésta, sin embargo, de una manera exhaustiva o total, ya que él en efecto es a su vez, y visto por la otra cara, la suma de las indeterminaciones de sus partes. Y de ello, en resolución, hay que inferir que entre el hombre y el medio que éste se hace se da una mutua indeterminación parcial que, por las mismas razones antes mencionadas, es simultáneamente una indeterminación parcial y mutua. En lo cual tampoco hay círculo vicioso. Se da, eso sí, lo que podría llamarse una especie de «circularidad dinámica o histórica»[30]. Determinado, en efecto, aunque sólo sea parcialmente, por el concreto ámbito artificial en el que vive, el hombre se construye nuevamente otro ámbito artificial, y así siempre, de un modo indefinido, a lo largo del curso de la historia.

En la raíz de esta circularidad dinámica o histórica, y como un presupuesto de ella, hay otra forma de circularidad, que constituye una peculiar «reflexión». El ámbito artificial de nuestra vida tiene en nosotros mismos su origen y su finalidad. Si tan sólo se diese lo primero, la existencia de ese ámbito artificial no tendría un sentido rigurosamente reflexivo. Pero el hombre, además de hacer artificios con los que cambia la naturaleza en la que vive, los elabora expresamente «para sí», con la intención de que le pueden ser útiles. En cierto modo, los demás animales se comportan también reflexivamente al introducir sus propios cambios en el entorno natural en el que existen. Estos cambios, además de ser ejecutados por el animal irracional, son útiles para él. La diferencia con el comportamiento del hombre estriba en el carácter meramente instintivo de la reflexividad del puro y simple animal. El repertorio, siempre definido y limitado, de los procedimientos que éste emplea, lleva consigo la marca de lo que no es más que puro instinto. En consecuencia, la reflexión de que se trata es solamente humana en la medida en la que en cierta forma carece de medida, es decir, en tanto que posee, por principio, la posibilidad de la indefinición. Tal es el caso en que realmente se hallan las modificaciones de la naturaleza por el hombre y, en su virtud, también todos los cambios del ámbito que éste crea.

El hombre es portador de una reflexividad indefinida, tangente siempre a la naturaleza y, cada vez más, a las cosas artificiales en aumento. Y lo que en último término supone

esta reflexividad indefinida es que el hombre posee una capacidad, esencialmente indeterminada, de hacer su ser con esas mismas cosas materiales. En relación con esta capacidad, la economía se presenta como el artificio, también esencialmente indefinido, del que el hombre se sirve para hacer su ser con unas realidades materiales que siempre pueden resultarle insuficientes. Las cosas que la naturaleza brinda al hombre y las que éste determina en ella, coinciden así en tres notas: su índole material, su indefinida utilidad humana en la acepción que ya se examinó, y su indefinida posibilidad de insuficiencia para la vida del hombre. La economía añade a estas tres notas la posibilidad, en principio también indeterminada, de que esa insuficiencia quede superada por el hombre, aunque nunca definitivamente. Toda medida o determinación económica es un *acto parcial* de esa reflexividad utilitaria del existir humano en y con las cosas materiales, insuficientes y al mismo tiempo indispensables. La economía no se acaba en ninguna de las determinaciones o medidas que el hombre toma ante su circunstancia, por muy calificado que sea el éxito que con ellas pueda conseguir. En tanto que es a su modo —el de la reflexividad utilitaria— un artificio de todos los artificios, la economía se realiza como una tarea sin fin, aunque siempre tenga, por esencia, una cuasi genérica finalidad.

3. Fenomenología del dinero

La reflexión teórica sobre el fenómeno que denominamos el dinero tiene por tema el instrumento más abstracto —y, a la vez, el más mediato o indirecto— de toda la economía. Y sucede también que es el dinero el hecho por el que ésta ha logrado su plenitud formal, elevándose al máximo de sus posibilidades efectivas. Tan copiosas y varias son realmente estas virtualidades, que es por ello sin duda por lo que la esencia y, respectivamente, la vivencia del hecho del dinero quedan no pocas veces desplazadas del centro de la atención, en beneficio de la profusa gama de funciones que cargan sobre aquél[31]. Los árboles no nos dejan ver el bosque, y de esta suerte lo esencial del fenómeno —en definitiva, el cometido básico del dinero— aparece a lo sumo como una función más en un conjunto cuya interna articulación se nos escapa.

Importa dejar sentado de antemano que el cometido básico en cuestión no está tomado aquí de una manera ética o moral, sino tan sólo desde un punto de vista meramente económico. Pero el caso es que, aun tomado de este modo, resulta con frecuencia oscurecido, cuando no eclipsado totalmente, por las demás funciones. Para poder introducir un orden en esta intrincada selva, cabe en principio apelar a la fecundidad del método genético. El estudio de «cómo haya aparecido» el dinero es, cuando menos a primera vista, sumamente indicado para aclarar la esencia de éste y para conseguir organizar del mejor modo posible la multiplicidad de sus funciones. Pero esto, que en principio nos parece un razonable y útil proceder, tiene no obstante el riesgo, confirmado en la práctica, de que nos puede hacer tomar por «principal» a lo tan sólo «históricamente inicial».

Más que a la vivencia misma del dinero, ese peligro atañe a la reflexión teórica sobre

ella; pero el hecho es que aquí interviene justamente una tal reflexión. Por lo demás, no tendría nada de extraño que, en sus manifestaciones iniciales, también la vivencia misma del dinero estuviese lastrada con exceso por la atención a las circunstancias propias de la forma en que el dinero vino a aparecer. No cabe duda de que para entender a éste en sus orígenes hay que contar con tales circunstancias; pero lo que ya no sería lícito es prolongar sus determinaciones, de modo que se infiltren o insinúen en todas las demás fases. Ahora bien, eso y no otra cosa es lo que ocurre al definir el dinero, según uso muy habitual, como «una mercancía destinada a facilitar, o a hacer posibles las operaciones comerciales».

Al usar esta fórmula se sigue diciendo algo que el dinero fue realmente en un momento y que además, bien que «en cierto sentido», no sólo lo es todavía, sino que también lo será siempre. Mas la cuestión que debe plantearse es la de si ese sentido constituye la esencia del dinero y determina, de un modo nuclear, la respectiva vivencia. Veámoslo concretamente en un ejemplo: la interpretación que da Aristóteles de la manera en que el dinero apareció. Según esta explicación, el uso de ese artificio resultó necesario por no ser fácilmente transportable todo lo que al hombre le hace falta de un modo natural[32]. El contexto de esta argumentación lo constituyen los primeros viajes realizados con fines mercantiles. Tomás de Aquino nos ha dejado un comentario suficiente de estas mismas ideas. Cuando los hombres empezaron a comerciar, no ya tan sólo con los que les eran vecinos, sino también con quienes habitaban en lejanos lugares, se vieron en el caso de tener que sustituir las cosas que precisaban para su subsistencia y que no eran fácilmente transportables, por ciertas mercancías que, junto a ser de cómodo traslado, poseían también alguna utilidad, en virtud de la cual cabía permutarlas con aquéllas en los países a los que viajaban[33].

En esta hipótesis llaman sobre todo la atención —al menos, a un hombre de hoy— dos cosas bien diferentes, aunque, sin duda, perfectamente enlazadas: la primera, el nexo del dinero con las excursiones mercantiles, y la segunda, el carácter de algo valioso por sí mismo, que se atribuye a aquél, justamente en función de la posibilidad de cambiarlo. De estas dos cosas, la que podría llamarse el «origen viajero» del dinero tiene, al menos, un sugestivo simbolismo. No le va mal al dinero, destinado a correr de mano en mano, haber nacido como un hijo útil de la experiencia y del ingenio que se adquieren en las correrías mercantiles. En cualquier caso, y aparte los simbolismos, la nota de fácilmente transportable, además de expresar una verdad, también puede quedar «formalizada» viéndola como un aspecto o dimensión de la movilidad que el dinero posee y sin la cual no sería éste lo que es, por no poder servir para lo que sirve. En otros términos: esa nota de fácilmente transportable puede haber sido, de hecho, la manera primaria o primitiva —por ende, un tanto tosca— según la cual se habría aparecido al hombre, inicialmente, la peculiar movilidad del dinero. Sobre el alcance de esta movilidad volveremos después, como asimismo sobre la segunda cosa que observábamos en la hipótesis que estamos examinando: la concepción del dinero a la manera de una mercancía. Pero antes de todo esto pueden tal vez ser útiles algunas consideraciones referentes a la hipótesis misma y a ciertas consecuencias, derivables de ella, en orden a la formalización, o intelección

esencial, del hecho que nos ocupa.

Si las cosas han ocurrido en esa forma que acabamos de ver, parece confirmarse el pensamiento de que el dinero es, ya desde su comienzo, un medio para facilitar, o para hacer posibles, los cambios de unas mercancías contra otras. En el caso en cuestión, alguien que lleva A, para cambiarlo por B, transporta también dinero —es decir, por lo pronto, algo en sí mismo útil y de fácil traslado— con la intención de permutarlo con C, que no es fácilmente transportable, pero con el cual ha de contar para poder vivir. Así las cosas, resulta, a primera vista, que todo lo que sucede permanece completamente inscrito en el sistema de las permutas directas, por más que sea innegable que el dinero ha cumplido también algún papel. Parece, pues, que lo que hay que decir es que, aunque de alguna forma ha actuado el dinero en esta operación, tal forma no es, sin embargo, la que de un modo propio le conviene, sino sencillamente el de una cosa más que se cambia con otra. Ello no obstante, examinando más de cerca lo ocurrido se llega a la conclusión de que el dinero, pese a las apariencias, jugó efectivamente su papel, sino que en una forma un tanto «sorda», en el sentido de que el mercader no había contado con esa misma función y de que lo más probable es que no llegue a hacérsele consciente ni a la primera ni a la segunda vez. Supongamos que el mercader hubiese hecho el viaje sin dinero y que no transportara más mercancía que A. Naturalmente, se vería en el caso de tener que invertir, cambiándola con C, una porción al menos de ese A, privándose, claro está, de permutarla con la cantidad de B que le equivale. Lo que esto correlativamente significa es que en el otro caso —el de la hipótesis— el dinero sirvió para exonerar a su dueño de hacer una permuta, la de una cierta cantidad de A con el C que necesitaba y que por medio del dinero adquirió. En haber hecho innecesaria esa permuta asoma ya la novedad que representa el dinero en comparación con el sistema en el que éste no interviene para nada.

Pues bien, si el mercader, en uno u otro momento, hace, como quien dice un «balance» de todo lo acontecido, se dará cuenta de que el oro o la plata que llevó, no solamente ha sustituido a C, tal como estaba previsto, sino también a esa porción de A que, en el caso contrario, habría tenido que cambiar con aquél, restándola, por tanto, de la permuta con B. Basta que el mercader se haga entonces consciente de la recíproca heterogeneidad de C con A para que surja en él, siquiera sea de un modo rudimentario, el pensamiento de la «universalidad sustitutiva» que el dinero posee a su manera. Y desde ahí ya sólo queda un paso para que se haga cargo de que esa universalidad sustitutiva es, en resolución y en virtud de la finalidad a la que sirve, una «universalidad adquisitiva». Cuando efectivamente dé ese paso tendrá ante sí la esencia del dinero y, respectivamente, la vivencia del mismo a título, por cierto, de dinero y no de oro o de plata o de cualquier otra mercancía valiosa en sí misma y apta para sustituir en los viajes a la cantidad de C que necesita.

* * *

Con independencia de la hipótesis que hemos discutido y prolongado, está fuera de

duda que los cambios de unas mercancías contra otras ya se venían haciendo previamente a que al hombre se le ocurriera la complicada idea de «facilitarlas» por medio del dinero. Por otra parte, no es desde luego imposible que este fecundísimo expediente apareciera por primera vez en la cabeza de un reflexivo y sosegado mercader, sin necesidad de hacer viajes. El comercio es realmente una actividad que suele llevar consigo un gran ingenio, y ello no sólo ahora, cuando el profesional de las operaciones mercantiles ha de valerse de muy complicados métodos de información y estrategia, sino probablemente siempre, por muy simples que fuesen esos métodos en sus primeras manifestaciones. Sin embargo, parece más comprensible que las cosas hayan acontecido paso a paso, de un modo gradual, yendo fluidamente de lo más fácil a lo más difícil. En cualquier caso, y enteramente al margen de este asunto, es evidente que el procedimiento de la permuta directa o *rei ad rem* es más inmediato y simple que el de un sistema de canjes en el que algo actúa de mediador. En cuanto idea, lo segundo es, sin ninguna discusión, objetivamente más complejo y, por lo mismo, subjetivamente más difícil. Por eso resulta «lógico» que aparezca más tarde. Ante todo, el sentido del comercio mediado por el dinero es el de un artificio que se sobreañade a otro artificio. Para conseguir lo que no tienen, los hombres, socialmente organizados, realizan, entre otras cosas y a la manera de una «compensación» de la división del trabajo, el mutuo canje de las mercancías producidas. Pero esto puede ocurrir tanto si para la adquisición de algunas de ellas hace falta viajar como si cabe encontrarlas en el mismo lugar en el que se vive, aunque, naturalmente, tomándolas de otras manos. Igual en uno que el otro caso se encuentra también ya dada la esencia toda de la economía en su dimensión de actividad social, si bien es cierto que en la primera forma se trata, evidentemente, de una más amplia y complicada sociedad. Ahora bien, sobre el artificio que son siempre los cambios de unos productos contra otros ha venido ulteriormente a aparecer ese nuevo artificio en el que estriba la mediación del dinero. El objetivo último y radical continúa siendo el mismo: la adquisición de algo que no se tiene y que es preciso o conveniente poseer; y el hecho de la sociedad o convivencia sigue estando en la base. Toda la novedad que el dinero introduce es la de darle al hombre el instrumento para la adquisición de *cualquier* mercancía.

El dinero es, por tanto, y dicho de una manera estrictamente esencial, una mercancía valedera para adquirir cualquier otra. En ello estriba su más específica función, no en facilitar operaciones de índole comercial ni en hacerlas posibles. Y sólo así, supuesto que se siga hablando en una forma estrictamente esencial, cabe en verdad pensar que es mercancía el dinero. Entender a éste en esa forma no es por fuerza lo mismo que basar su valor en el que de suyo tenga la sustancia en la cual se realiza. Mercancía es cada uno de los bienes que los hombres cambian entre sí, precisamente a título tan sólo de cambiados. Por supuesto, al hablar aquí de bienes quedan incluidos entre ellos los llamados «servicios». Desde el punto de vista filosófico, su mutua distinción es, en definitiva, irrelevante, como también, a la larga, desde el punto de vista de la economía. Pero lo que más importa es advertir que la idea de la mercancía no puede identificarse simplemente con la del bien que tiene un «valor de uso» en la acepción según la cual

emplean los economistas este término, porque al hacer, sin más, esa identificación queda omitida la referencia al cambio, en cuya virtud la mercancía se constituye formalmente como tal. Lo que no se intercambia no funciona como una mercancía; y, para poder tomarlo en calidad de mercancía posible, es preciso pensar en la posibilidad de cambiarlo. Resulta así que la noción de mercancía es, a su modo, la del sujeto pasivo de una peculiar movilidad, de suerte que la discutida fórmula *«mercis appellatio ad res moviles tantum pertinet»*[34] continúa siendo válida, no en el sentido que su autor le diera, sino a modo de emblema de esa movilidad, o mutabilidad, de índole extrínseca, que hay en todo objeto de permuta y que consiste en poder cambiar de dueño sustituyéndose con algún otro bien.

Por su parte, la misma idea del cambio contiene, indudablemente, la de una cierta reciprocidad. De ahí que deba afirmarse que a cualquier mercancía le es recíproca otra. La mercancía es lo que se *comercia.* Pero esto no significa que toda mercancía tenga a otra cualquiera por recíproca. Aquí son oportunos aquellos versos del Dante, evocados por Marx al hablar del dinero como un *efectivo* equivalente de todo lo que con él puede comprarse. «Si el que tiene hierro en su poder —dice a modo de ejemplo un pasaje de *El Capital*— se dirigiese al dueño de un elegante artículo de París, queriendo hacer valer el precio de ese hierro como forma-dinero, obtendría la respuesta que dio San Pedro al Dante, después de haberle oído la fórmula de la fe: «*Assai bene è tras corsa / D'esta moneta già la legge e'l pesso / Ma dimmi si tu l'hai nella tua borsa*»[35].

La única mercancía que está en el caso de tener por recíproca a otra cualquiera es la que llamamos el dinero. Y eso es lo que aquí se tiene en cuenta al definir a éste como una mercancía valedera para adquirir cualquier otra y destinada a realizar esa función. En este mismo sentido hemos hablado antes del «poder adquisitivo universal» que contituye el dinero. Éste es, en suma, la «mercancía de las mercancías», *merx mercium,* en un sentido análogo, no idéntico, a aquél en el que se dice que la Lógica es ciencia de las ciencias y arte de las artes.

Para entender el cometido básico o esencial del dinero no es un mero rasgo accidental la nota de su posibilidad de ser cambiado con cualquier mercancía; antes por el contrario, es cabalmente esa posibilidad lo que de un modo propio constituye el sentido económico de aquél. Con todo, hay que advertir que lo que así se expresa es completamente independiente de la cuestión relativa a las condiciones propias de la «sustancia» o «cosa» portadora del valor en cuestión. De lo que aquí se trata es del sentido de ese mismo valor en cuanto tal. A este propósito, una de las ideas más importantes que ha formulado G. Simmel es la de que la evolución e historia del dinero representa un camino que va desde la sustancia a la función, es decir, una progresiva «funcionalización» del dinero, en detrimento de su consideración como sustancia[36]. En rigor, esta idea es más aplicable a las teorías acerca del dinero que al hecho que este mismo constituye. Desde el momento en que tal hecho existe, su sentido esencial está ya dado, a los ojos del hombre, como el fin para el cual la respectiva sustancia sirve o actúa de medio. En este esencial sentido, no hay, ni puede haber, incidencias históricas, porque tampoco existe, ni es posible que exista, ningún modo de entender el dinero sin vivir a la vez lo que constituye su función o

cometido propio. Cosa muy distinta, claro está, es que en sus manifestaciones primitivas esa esencial vivencia estuviese mezclada con una consideración sustancialista de la que luego se ha ido aligerando, sin que con ello se quiera dar a entender que el dinero puede llegar a ser vivido, única y simplemente, como una pura función. No hace falta ser un partidario de la teoría «metalística», ni de ninguna otra equivalente, para entender que la función de que se trata necesita «encarnarse» o realizarse en alguna cosa material que le sirva, en concreto, de depositario o portador. Con esta base es menester contar. Lo cual no impide que, desde el punto de vista más formal de la vida económica —a la que eleva, como antes se señaló, al máximo de sus posibilidades efectivas—, el dinero sea precisamente lo que es en tanto que permutable con cualquier mercancía.

* * *

Hay, por tanto, junto a su coincidencia, una diferencia radical entre el dinero y las demás mercancías. Una cosa que no pudiera canjearse con cualquiera de éstas no sería, en realidad, ningún dinero. Y a la inversa, todo lo que así puede cambiarse es virtualmente dinero. Para llegar a serlo propiamente necesita, y le basta, poder servir como un medio adquisitivo universal. Ello exige, sin duda, una serie de condiciones que los economistas analizan con toda la pulcritud y el detenimiento necesarios, pero que aquí no vamos a examinar porque no hace al caso. Lo único que en ellas nos importa es que son condiciones *de* que una mercancía pueda valer para adquirir cualquier otra, de suerte que sólo así son requisitos de esa especial, y al mismo tiempo universal, mercancía de la que estamos hablando. Lo específico de ésta es justamente su universalidad. El dinero ha podido llegar a ser el símbolo y el medio artificial por excelencia de toda la economía, por ser, instrumentalmente, un poder adquisitivo universal, es decir, un instrumento universal de adquisición de todo lo que se encuentra económicamente mediado. Hasta tal punto ha llegado a ser esto una realidad en el mundo contemporáneo que ningún hombre de hoy puede extrañarse de que la ciencia económica se enlace con el dinero en la forma que expresan, por ejemplo, las siguientes palabras de un autorizado especialista: «Se supone que el objeto de la economía está limitado a aquellas actividades que —en principio, ya que no siempre de hecho— pueden ser medidas en dinero. Análogamente, sólo aquellos motivos que pueden ser medidos en dinero forman parte del análisis económico»[37].

En el sentido de estas afirmaciones se encuentra, ciertamente, la «necesidad de medir», propia, sin duda, de la economía y, por lo mismo, del análisis económico en su dimensión de ciencia positiva. Pero también es claro que el dinero tiene en principio la índole de una cierta «medida universal». De esta universalidad mensurativa ya se ocupó Aristóteles y, desarrollando sus ideas, también Tomás de Aquino. «Cosas tan diferentes —dice éste, refiriéndose a todas las que pueden ser intercambiadas— no pueden comensurarse de una manera objetiva según sus respectivas propiedades; sin embargo, en función de la necesidad que los hombres tienen de esas cosas, cabe que de una manera suficiente se las contenga bajo una sola medida; de ahí la necesidad de algo uno,

mensurante de todas esas cosas y que no desempeña su función en virtud de su propia naturaleza, sino porque así lo han convenido los hombres»[38].

No hacen falta aquí más consideraciones acerca de ese valor mensurativo. Por lo demás, y para ser enteramente rigurosos, tendríamos que completar estas consideraciones con una reflexión, siquiera mínima, sobre la variabilidad de ese valor. Pero lo decisivo es observar que, aun que esté sujeto a fluctuaciones, tal valor supone siempre una abstracción, por muy fundada que ella a su vez se encuentre en la necesidad humana de hacer cambios. Lo comerciado es siempre, en cada caso, algo evidentemente determinado y concreto; y otro tanto sucede con su valor económico efectivo. Pero ya ese «algo uno que comensura» implica, en cualquier caso, una abstracción. Su manera de ser comensurante estriba en constituirse como una cierta «medida universal». A estos efectos, es bien significativo que una tal abstracción deba inicialmente señalarse en la necesidad de prescindir de la jerarquía objetiva de las cosas a la hora de valorarlas económicamente. De lo contrario habría que decir, con un clásico ejemplo, que un ratón, por ser un animal, debe tener más precio que una perla, que es tan sólo un simple ser inanimado.

La «universalidad mensurativa» que el dinero posee y que le da su peculiar utilidad para las transacciones comerciales va ligada a la «universalidad adquisitiva». Pero ocurre, a su vez, que ambas están basadas en una *convención.* Naturalmente, al señalar este hecho no hacemos más que insistir en algo muy conocido. Ni se trata tampoco de aludir a una presunta necesidad de que los hombres lleguen a ponerse de acuerdo acerca de la convención que han de adoptar. Al contrario, si hubiese que aguardar a que ésta quedase determinada *nemine discrepante,* podría ocurrir que no apareciese nunca, ni siquiera en el caso de una sociedad muy reducida. El gobernante no es sólo quien garantiza el dinero, sino también quien en último término lo impone.

La teoría de G. F. Knapp, según la cual el dinero debe ser considerado como *valor impositus* y como «una criatura del ordenamiento jurídico» *(ein Geschöpf der Rechtsordnung)*[39], puede ser sustentada sin necesidad de profesar una concepción socialista. Queda claro con esto que aquí nos referimos solamente a la institución del dinero en función del poder con el que hay que contar para implantarla, y no a las fluctuaciones que el dinero pueda experimentar en su valor, ni tampoco al problema de la intervención estatal correspondiente. Desde el punto de vista que aquí esencialmente importa, pedir más concreciones sería tanto como exigir que se definiese *a priori* el tipo de hombre que puede llegar a gobernar o a ejercer un cometido equivalente al del mando político. En este punto, como en todos los otros, la reflexión sobre el tema del dinero acaba necesariamente por llevarnos a una serie de «vaguedades» cuyo único denominador común estriba en que son «humanas».

Nos movemos, por fuerza, en el campo de la abstracción. Y en nuestro caso esto es lo mismo que decir que nos movemos en la esfera de un espíritu indeterminadamente articulado con la naturaleza material. El dinero es materia —metal, papel, lo que fuere— portadora de una universalidad adquisitiva solamente viable para «el hombre». En virtud de esta universalidad, la convención que está en la base del dinero es solidaria de una

ineludible abstracción. Sin ésta no se da aquélla, pues sin la idea de un poder adquisitivo universal no hay nada que convenir en lo que toca al modo de realizarlo. Lo que se conviene es, ante todo, «realizar» esa idea, llevándola a la práctica económica por medio de su encarnación o concreción en una cosa material determinada (se sobreentiende, determinada también en cuanto efecto de alguna convención).

Ciertamente, el dinero no es una simple idea en la que basta pensar. En la vida económica, los «táleros meramente pensados» no equivalen a los «táleros en el bolsillo», por más que sus determinaciones esenciales —las que les hacen ser táleros y no ninguna otra cosa— sean, como decía Kant, enteramente idénticas. Pero también es cierto que los táleros no son una simple cosa, una realidad independiente del pensar que lo capta en su función. Este pensar es previo a todo uso y, por lo mismo, diferente de él. Sólo pueden usarse los táleros reales, pero precisamente para usarlos es menester pensarlos —por lo pronto— a título de dinero. No hay, por tanto, táleros reales, ni en el bolsillo ajeno ni en el propio, si no existe quien los piensa como táleros, aunque éstos, en cuanto cosas, estén dados en la realidad extramental. Y ello nada tiene que ver con ningún tipo de subjetivismo o de idealismo. Con lo que tiene que ver es solamente con la esencia real de lo que llamamos el dinero, la cual no es definible como una pura cosa extramental en el sentido de algo independiente de que tengamos o no tengamos idea de ella. Sin idea del dinero no hay dinero, aunque exista la cosa que puede desempeñar este papel, y también aunque esta misma cosa sea pensada, pero de modo que no se la piense como un poder adquisitivo universal.

Todavía más —y disculpe el lector este intrincado enredijo de cosas y pensamientos —; tampoco existe el dinero si no hay más que un hombre que lo piensa. La «subjetividad» de este artificio, compatible con la realidad extramental de lo que le sirve de soporte, es formalmente «intersubjetividad». El dinero *puede* ser convencional porque *tiene* que ser intersubjetivo. No es, claro está, que lo intersubjetivo sea siempre convencional, pero sí que lo es cuando ésa es su única manera de resultar intersubjetivo, y ya hemos visto que la cosa portadora del poder adquisitivo universal no vale en cuanto tal, para los hombres, de un modo puramente natural, sino tan sólo como producto o efecto de una determinada convención. Por otra parte, hay que tener presente que el dinero no es cosa meramente natural, puesto que constituye un artificio, todo lo razonable y útil que se quiera, para la circulación de los bienes entre los hombres, la cual es, a su vez, otro artificio para la adquisición de lo que se desea conseguir.

El dinero es algo subjetivo en tanto que vale sólo para el hombre, y es intersubjetivo porque no vale para un hombre solo. El valor en cuestión consiste en la capacidad que le da a *alguien* para conseguir *algo* de *alguien.* Cuanto mayores sean la indeterminación de ese algo y la de ese bipolar alguien, tanto mayor será la utilidad del dinero. Ello equivale a afirmar que éste es *tanto más útil cuanto más abstracto,* es decir, cuanto más libre de vinculaciones a determinadas cosas y personas. Su posibilidad de circular debe, pues, en principio, ser *indefinida,* para que cumpla de la mejor manera su función. El dinero, sin duda, está sujeto al hombre, puesto que vale sólo para él, pero el hombre al que aquél está sujeto, y fuera del cual carece de sentido, no es ninguno determinado, ya que el

dinero tampoco puede valer para ningún hombre solo. La hipótesis de «la totalidad del dinero para un único hombre» —el ideal del más perfecto avaro— no expresaría la sujeción total del dinero a ese hombre, sino, al revés, la total sujeción de ese hombre a un dinero... que, económicamente, no le serviría para nada. Tal dinero sería el más concreto en tanto que máximamente individualizado según su poseedor, pero tal concreción equivaldría a su perfecta y máxima inutilidad, lo cual es, por principio, lo peor que le puede acontecer, puesto que la específica utilidad de este instrumento es, por principio igualmente, la económica.

También cabría pensar, aunque tan sólo sin reflexionar de veras sobre ello, en la posibilidad de otra manera de concretar el dinero: la de restringir su validez a la adquisición de un solo tipo o especie de mercancías. Pero tal posibilidad es tan «suicida» como la del avaro puro y absoluto. Si el dinero sirviese únicamente, pongo por caso, para comprar pan, económicamente no les serviría a los panaderos como no fuera para recobrar su mercancía, en el supuesto de que la otra parte quisiera devolvérsela; con lo que vendría a establecerse una especie de círculo, un cambiar por cambiar, absolutamente desprovisto de sentido económico. Ello nos aclara una vez más que la función de que hablamos no es propiamente la de facilitar los cambios ni la de hacerlos posibles, sino la de darle al hombre el instrumento de un poder adquisitivo universal: un instrumento, eso sí, que solamente tiene ese poder en tanto que puede ser cambiado con cualquier mercancía.

* * *

Todas las relaciones económicas, aunque son interpersonales, tienen siempre lugar *por medio y a propósito de cosas.* A la vista de ello, hay que considerar que el dinero viene a ser «el mediador de todas las relaciones económicas», supuesto que se haya dado la correspondiente convención. Pero a su vez también es «lo más mediado», el artificio que más supuestos implica en la formalidad de la vida económica. De ahí que su raíz la constituya el espíritu humano como una capacidad de trascender los más diversos medios materiales. Examinémoslo con algún detenimiento.

La realidad material en que el dinero físicamente estriba, y a la cual se reduce desde el punto de vista de un simple inmediatismo, funciona en la economía como un determinado punto de partida de una actividad de trascender a la que no cabe definir de una manera enteramente unívoca. Es verdad que ese punto de partida resulta determinado por la convención que lo establece, y ello en el doble sentido de que, además de ser convencional la propia implantación de este artificio, también es convencional la determinación de la sustancia que va a desempeñar su cometido. Ahora bien, esta doble convención implica previamente la abstracción a la que nos venimos refiriendo. En su virtud, el dinero trasciende, por la posibilidad de intercambiarse con cualquier mercancía, no solamente la determinada realidad que él mismo es, sino también la de cada una de las cosas que con él se pueden adquirir. Ninguna de ellas es, en efecto, la única que tiene así la posibilidad de ser lograda. El modo en que el dinero se trasciende

es, socialmente hablando, su propia «circulación», por la cual las mercancías pasan de unas manos a otras en un proceso fundamentalmente intersubjetivo. Pero este proceso puede llevarse a cabo porque cada una de las partes que intervienen en su realización toma el dinero como un simple medio para adquirir algún bien. Hasta tal punto es este medio un simple medio que el hecho de interrumpir su dinamismo sólo se justifica, económicamente, como un medio, a su vez, para alguna posible necesidad futura. Esta necesidad podrá ser satisfecha con el correspondiente gasto, es decir, poniendo en circulación, una vez más, a ese medio que había quedado retenido. Tal es el sentido del ahorro en su estricta acepción y en conexión con el cual el dinero aparece como un instrumento de esa otra forma humana de trascender que es la anticipación o previsión del futuro.

En lo esencial, lo mismo se puede ver cuando se trata del «ahorroinversión». Su diferencia con el otro ahorro no muda la sustancia de lo que venimos diciendo. En su última parte, lo que hemos mantenido se puede resumir en los tres puntos siguientes: 1) el dinero es el máximo mediador de la vida económica (en lo que toca a su efectiva ejecución); 2) el dinero es en la economía lo máximamente mediado (en lo que atañe a los supuestos que él implica); 3) el dinero es, al máximo, un puro y simple medio del quehacer económico (ya que en definitiva es valedero para la adquisición de lo que él mismo no es). Cada una de estas tres características nos pone de manifiesto la capacidad de trascender —en una palabra, la espiritualidad— que hay detrás o en la base de tal artificio humano. Si este artificio brilla por su ausencia en los demás animales, es cabalmente porque éstos no tienen la capacidad de trascender hacia ese triple *maximum* de un «mediador, mediado y simple medio» de sus necesidades. No cabe duda de que los simples animales resuelven sus necesidades a su modo; y este modo es, para cada especie, el máximamente idóneo para ella; pero todo eso ocurre de una manera instintiva y, por lo mismo, sin la mediación de un espíritu que pueda hacer de un ente material el punto de partida de una actividad de trascender por la que son cambiados los recursos más heterogéneos entre sí.

Tanto la «universalidad adquisitiva» que el dinero posee como su «universalidad mensurativa» son, en su género, un *maximum* de capacidad de trascender. Y como quiera que esta capacidad no la tiene ese instrumento por sí mismo, sino tan sólo en tanto que es usable por el hombre, se hace preciso llegar a la conclusión de que el dinero es, en suma, el artificio máximamente abstracto del espíritu humano en la dimensión social de su efectiva, aunque nunca enteramente determinada, manera de estar mediado por las necesidades materiales.

El mínimo de materia que, en cualquier caso, necesita el dinero para serlo se corresponde con la vinculación de nuestro espíritu al mundo material: una vinculación, por lo demás, imprescindible para la economía, que no es la actividad de un puro espíritu, aunque tampoco la de un simple cuerpo. Por escasa o sutil que pueda llegar a ser, la corporeidad del dinero se constituye intersubjetivamente como una forma de materializar ese «abstracto» poder de adquisición que ha instituido el hombre. Tal materialización es necesaria, entre otras razones, para que ese artificio pueda físicamente

intercambiarse con cosas materiales. No se trata, pues, de sostener que su oficio consista en el de un simple «eco» de la vinculación de nuestro espíritu al mundo material. Por otra parte, es evidente que el dinero no es absolutamente necesario para que pueda darse el quehacer económico. Sin embargo, para que ese instrumento artificial cumpla su cometido dentro de este quehacer resulta por completo imprescindible que sea un signo visible y manejable. Tampoco cabe discutir el fundamento de la teoría que asegura que, en realidad, toda moneda es fiduciaria. Pero es igualmente cierto que el dinero no puede reducirse a una simple promesa. Y, en fin, también está probado por los hechos que un bien llevado equilibrio, por un lado, del dinero contante y sonante y, por otro, de una flexible y prudente confianza, permite a la economía una agilidad mucho mayor que la que ésta puede conseguir en un sistema esencialmente basado en el recelo, si bien hay que añadir que, propiamente, este segundo sistema no es viable de una manera absoluta, como tampoco lo es, en general, la convivencia humana sin una cierta dosis de buena fe recíproca o compartida. En la vida económica ello se hace aún más evidente cuando el régimen de cambios que se adopta es el que está mediado por el dinero. La introducción de este régimen se debe, en último término, a la eficacia del poder del gobernante. Sin embargo, sin una cierta fe en el valor de los signos pecuniarios tal régimen no funciona ni puede en modo alguno ser viable. A este propósito cabe plantear una cuestión sumamente difícil y tentadora: la de si el dinero presupone un nivel superior de educación o, por el contrario, él mismo ha contribuido a establecerlo en la medida en que hace que los hombres superen de algún modo la barbarie de una erizada y tosca desconfianza. En realidad, un germen de ese nivel más alto de civismo de auténtica humanidad se encuentra ya presente en el sistema de la permuta directa o propiamente dicha, que es, en esencia, un modo de mutua libertad y confianza, aunque *per accidens* también puedan darse en él tanto el engaño como el libertinaje. Por lo demás, el uso del dinero puede prestarse a falsificaciones, aunque siempre, igualmente, sobre la base de una confianza de principio.

Todos estos aspectos manifiestan la radical espiritualidad del hecho del dinero, pero ninguno de ellos elimina el lado material que éste posee y sin el cual es obvio que no se le podría intercambiar con recursos o cosas materiales. La posibilidad de reemplazar el dinero por la promesa de darlo aumenta, indudablemente, el dinamismo de la vida económica. Ello no obstante, lo que sustituye así a aquel instrumento sólo hace sus veces de un modo «provisional», justo porque es promesa «de dar realmente dinero», y su valor económico, dentro de un tal sistema, está en función de ese efectivo dar. En la vida económica, el dinero no puede ser sustituido por nada puramente espiritual. Tan cierto es esto como que, a la inversa, tampoco se le puede sustituir, en la vida económica, por nada meramente material, si por sustituir se entiende, claro es, hacer sus veces de un modo suficiente y adecuado. La regresión al sistema de la permuta directa no sería, en verdad, una suficiente y adecuada sustitución del dinero, por faltar en ella el portador de la universalidad adquisitiva que éste, en esencia, tiene, y por no disponerse en ese caso de la «unidad de cuenta» poseedora de la universalidad mensurativa que en él hay.

En el dinero —a semejanza de lo que acontece en el hombre, su autor y beneficiario—

se articulan la materia y el espíritu. El hecho de que esta articulación sea solamente un logro convencional no significa que no sea efectiva. El dinero es, sin duda, un signo manejable por los seres que lo han instituido, pero estos mismos seres *se expresan* a su vez en ese signo, o, lo que es igual, tal signo es significativo de su autor, no solamente en su dimensión material, sino también en la espiritual, o, mejor dicho, en la radical unidad de ambas dimensiones de su ser. La distinción, tan pulcramente elaborada por Maeztu, entre el sentido «espiritual» y el «sensual» del dinero, tiene un carácter ético, no ontológico, y por tanto no atañe propiamente a este instrumento, sino al uso que al hombre le cabe hacer de él. Ni tampoco, estrictamente hablando, es este uso —de suyo — espiritual o sensual de una manera disyunta, puesto que tanto lo uno como lo otro son determinaciones resultantes de la finalidad que se persigue. Cierto que esta «finalidad» es moralmente calificativa del uso del dinero por el hombre, y así indudablemente se la entiende al sostener que, «frente al sentido que tiene del dinero el hombre sensual medio [...] ha de alzarse el que tenga el hombre espiritual, que es también el reverencial o reverente, el cual ha de percibir también, y preferentemente, en el dinero el bien que con él puede hacerse, la libertad que con él pueda conquistarse, el poderío que permite alcanzar, a condición de que no se malgaste en satisfacciones puramente sensuales»[40]. Ahora bien, lo que no tendría ningún sentido, ni en modo alguno se podría inferir de todas estas ideas, es que el hombre espiritual use sólo su espíritu cada vez que se vale del dinero; como tampoco el hombre sensual se podría definir, en su comportamiento ante el dinero, como quien se limita a habérselas con éste de una manera simplemente sensorial, sin ninguna actividad intelectiva ni cualquier otro signo o manifestación de la realidad del espíritu. La conducta económica del hombre es, simultáneamente, espiritual y sensorial, tanto si está regida por un designio y una mentalidad «espirituales» en la acepción del mencionado contexto como si sólo se orienta a la obtención de las «satisfacciones puramente sensuales» de las que en él se habla y que, por otra parte, no deben confundirse con las que resultan de atender a las más elementales y apremiantes necesidades de la existencia humana. En realidad, las «satisfacciones puramente sensuales» no son meramente «sensoriales». En la medida según la cual la exigencia de la vida animal es sobrepasada por ellas hay que considerarlas como un exceso y un lujo enteramente imposibles sin la mediación de un espíritu, todo lo degradado y servil que se quiera, pero espíritu al fin, y radicalmente el mismo que hace posible al hombre la elevación a las más nobles realidades.

* * *

En tanto que, sin dejar de ser un hecho material, es también el dinero una creación del espíritu, no cabe considerarlo a la manera de un excitante o estímulo unívocamente determinativo de la conducta humana. Su fundamento, como repetidamente se ha mostrado, consiste en una abstracción que le hace valer, dada la correspondiente convención, para adquirir cualquier clase o especie de mercancía, aunque no, desde luego, cualquier cantidad de ella en cualquier caso. En cada ejemplar o caso del dinero

hay, efectivamente, una determinación cuantitativa que en ese mismo sentido determina también las respectivas posibilidades de cambiarlo. Sin embargo, la universalidad característica de ese mismo poder adquisitivo no se limita a ser una propiedad ideal de una noción abstracta, vale decir, algo que únicamente debe predicarse de una pura entidad conceptual, de tal manera que nada tenga que ver con el dinero real en sus casos concretos y singulares, o que tan sólo pueda atribuirse a la totalidad, en cuanto tal, de esos mismos casos singulares. Por el contrario, cada ejemplar o caso —singular y concreto— del dinero es, cualitativamente hablando, un poder adquisitivo universal: todo un haz de posibilidades de cambiarlo con las mercancías más diversas según la cualidad. Por consiguiente, todo ejemplar o caso del dinero se constituye, en ese mismo sentido, como algo indeterminado que, respectivamente, tampoco puede ser determinante de la conducta humana.

El simple hecho de tener dinero puede por el hombre ser vivido como una ocasión para gastárselo. Pero esto es verdad precisamente en tanto que por gastar se entiende una «vaguedad», una «abstracción», algo por principio rebosante de las más varias posibilidades, por no estar esencialmente constreñido a ninguna de ellas. El «gastar por gastar» es una actividad que presupone esa esencial indeterminación, aun en el caso de que lo comprado fuese, siempre, cualitativamente idéntico. Y, a su vez, el avaro no hace otra cosa que retener lo que el dinero tiene de haz o conjunto de posibilidades mutuamente excluyentes. En cierto modo se podría decir que el avaro no es más que un indeciso, pero al hablar así nos quedaríamos en una simple apariencia. Lo que en realidad hace el avaro es tomar y mantener la decisión —con firmeza ejemplar y digna de mejor causa— de conservarle íntegra a su dinero toda su universalidad adquisitiva. Renuncia de hecho a todo por no perder la posibilidad de nada. Con su dinero, el avaro es, «en potencia», omnipotente.

No es lícito entender esto de un modo meramente negativo. Antes que ser «un hombre que no gasta» es el avaro un hombre que quiere tenerlo todo en la forma de la posibilidad. No es que prefiera el dinero a las cosas por él intercambiables, sino que no quiere renunciar a la posibilidad de ninguna, lo cual le exige conservar entero el instrumento en el que todas ellas se congregan. El tesoro en que el avaro se complace, y ante el cual se realiza como avaro, es el espectro o haz de todas las posibilidades, mutuamente excluyentes, que alcanzan en su dinero una ideal presencia simultánea y una utópica compatibilidad. El avaro es realmente un megalómano de posibilidades y no un coleccionista de dineros. Su megalomanía se puede dar ante una sola moneda. Ésta será, a sus ojos, la urbe de todo un orbe de posibilidades, con la sola excepción de la posibilidad anonadante de todas las demás: la de gastarse esa única moneda. De todo lo cual resulta que no es el mucho, ni tampoco el poco dinero disponible lo que hace al avaro, sino una absoluta disponibilidad de su dinero, que es a la vez, y paradójicamente, una indisponibilidad absoluta.

Todo ello es viable porque el dinero mismo lo permite, o sea por tener éste una índole tal que le hace posible al hombre comportarse con él de esa manera. La actitud del avaro es formalmente una posibilidad humana, pero además, y a su modo, una posibilidad del

dinero: algo a lo que, por su parte, éste se presta, aunque igualmente es cierto que puede también dar pie a lo que se llama el gastar por gastar. Tanto para lo uno como para lo otro es el dinero ocasión y, naturalmente, condición, pero no causa, ni siquiera estímulo unívocamente determinativo de la conducta humana. Y, en sustancia, lo mismo hay que decir cuando ésta se da en la forma del uso del dinero con un sentido propiamente económico. Tal uso se distingue de la actitud específica del avaro por dar lugar, ya sea inmediata ya mediatamente, a la actualización de una posibilidad determinada entre las varias que el dinero ofrece a quien lo tiene. El comportamiento que retiene todas estas diversas posibilidades no actualiza a ninguna, sencillamente porque no cambia el dinero por ningún otro bien. ¿Será menester entonces sostener que el avaro no vive su tesoro precisamente a título de dinero?

Para responder a esta pregunta de un modo suficiente es preciso ante todo esclarecer en qué consiste el hecho de vivir el dinero en cuanto tal. Por lo pronto, es patente que este hecho no puede identificarse con una pura y simple posesión. Para vivir al dinero en cuanto tal no es necesario, ni tampoco basta, el hecho de poseerlo. Lo que hace falta no es ni más ni menos que habérselas con él como con algo útil para la adquisición de cualquier mercancía, a costa, claro está, de cambiarlo con ella. La vivencia del dinero en cuanto tal es la «actitud» en la que se registra esa «aptitud», esencialmente condicionada e hipotética, que este instrumento tiene. Tal vivencia es, por tanto, imprescindible para usar este instrumento a título de dinero. Pero en cambio lo inverso no es verdad. Ese uso no resulta imprescindible para que se dé una tal vivencia, aunque ésta lo implique como la posibilidad, no como el acto, en cuya virtud se constituye el valor específico de las realidades pecuniarias. Para usar el dinero es menester tenerlo, y ya hemos visto que ello no es necesario para que ese artificio, en cuanto tal, sea simplemente vivido. Ni tampoco hace falta, para que esta vivencia se esté dando, que también se dé el hecho, consustancial al uso aquí en cuestión, de desprenderse de lo que así es usado. El uso del dinero en cuanto tal es, en efecto, un hacer que consiste en un «deshacerse» de la cosa que tiene esa función, cambiándola con alguna mercancía. Lo que con ello se pretende expresar no tiene nada que ver con la mentalidad del pródigo o del dilapidador, ni constituye tampoco ningún eco de la vieja repulsa de la idea de sacar dinero del dinero. Se trata, sencillamente, de una pura y simple descripción de la esencia del uso con el que nos estamos ocupando. En este mismo sentido se mueve el pensamiento de O. Veit[41] acerca de la función propia del dinero. Para el eminente economista, el acontecimiento propio de éste —lo que de un modo específico le ocurre— no es quedar sumado o añadido *(eingeschoben),* sino resultar intercambiado *(getauscht)* con algún otro bien.

Cabría, no obstante, pensar que si el dinero no actúa como un sumando respecto de otros bienes, ello se debe a que indudablemente les es heterogéneo. Pero ocurre a su vez que esa innegable heterogeneidad se basa en la función propia del dinero; y aunque también es verdad que los otros bienes resultan heterogéneos entre sí por lo que atañe a sus funciones respectivas, todas ellas, no obstante, se diferencian de la que aquí examinamos por ser ésta la propia de la única mercancía que se intercambia con cualquiera de las demás. Y si asimismo es cierto que el cambio implica de suyo una

equivalencia (ya sea ésta «de hecho» únicamente, ya también «de derecho»), también es cierto que esa equivalencia no consiste en una identidad de las funciones; de lo contrario, el cambio carecería de sentido.

Sin embargo, una cosa es que el acontecimiento propio del dinero sea el cambiarlo con algún otro bien y otra cosa que el dinero solamente consista en lo que es, de una manera propia, en el mismo momento en que ese cambio llega efectivamente a realizarse. Si hubiese que pensar que lo segundo es lo que aquí resulta decisivo, también habría que admitir no ya tan sólo que el avaro no tiene su dinero —lo cual hasta cierto punto es verdad, porque el avaro, más que poseedor es poseído—, sino que tampoco lo tiene quien lo guarda para gastárselo en mejor ocasión. No cabe duda de que hay una clara diferencia entre lo uno y lo otro; la intención de gastar no se da en el avaro, o, mejor dicho, está en él reemplazada por la opuesta intención. Mas justamente por eso es por lo que hay que pensar que el avaro vive su tesoro a título de dinero y no de otra cosa diferente. Lo vive tanto como quien lo gasta, o, por decirlo con toda exactitud, como quien quiere gastarlo, porque lo que el avaro «quiere-no-gastar» es cabalmente dinero. Negar que sea dinero el del avaro es, también formalmente, una falsedad correlativa, y no por cierto inferior a la que se cometería al sostener que su «querer-no-gastarlo» no es realmente un querer o una intención.

La fenomenología del dinero consiste en la descripción por la que se esclarece lo esencial del acto humano de vivir el dinero según el cometido básico de éste. A la luz de semejante descripción, la figura humana del avaro se nos ha presentado como la de alguien que no ignora ese esencial o básico cometido y que tampoco se ha olvidado de él. Lo tiene en cuenta, pero no lo pone en práctica: he ahí lo que sin duda hay que decir en una formulación aproximada y meramente inicial. Sin embargo, para lograr una expresión más rigurosa hace falta enlazar de un modo más complejo los dos cabos de la anterior proposición. De esta suerte, lo que se debe decir es que tal cometido es lo que el avaro tiene en cuenta, pero como ligado a una imprescindible condición —la de cambiar o gastar—, que es justamente lo que éste quiere omitir.

En suma, la fenomenología del dinero nos hace ver que el requisito de cambiarlo es vivido, ante todo, como el objeto de una peculiar *intención,* de signo positivo o negativo, pero necesaria en cualquier caso para esa misma vivencia. Tal intención se enlaza con lo que hemos llamado la «materialidad» del dinero; pero aunque no pertenece a un puro espíritu es en esencia un hecho «espiritual», es decir, *un gesto del espíritu del hombre* ante un ser que para él y por él ha sido constituido formalmente como un poder universal de adquisición.

[25] El hecho de que aquí nos interesen las consecuencias prácticas de la posesión humana de la idea de la naturaleza en general —más que el aspecto especulativo de esta idea— no responde a ningún utilitarismo. Se trata sencillamente de la atención a unas «consecuencias», que como tales se apoyan en una base teórica. Lo primero, sin duda, es esta base; pero en la reflexión sobre la economía lo que más interesa son los efectos en la conducta del hombre.

[26] La adscripción natural del animal a un perimundo o *Umwelt* (según la terminología de J. Von Uexküll) es lo que *no* acontece precisamente en el hombre. De ahí la apertura de éste al mundo en general *(Weltoffenheit),* ya

indicada en las concepciones de M. Scheler (véase *El puesto del hombre en el cosmos)* y especialmente desarrollada por A. Gehlen *(Der Mensch. Seine Stellung in der Welt).* Sobre las ideas gehlenianas volveremos, con el detenimiento necesario, en la segunda parte de esta obra.

[27] La conciencia que el hombre tiene de la naturaleza en general como medio general de su vivir es una realidad suprainstintiva, un síntoma o una actividad constitutivamente espiritual, aunque, sin duda, enlazada con los instintos. «Il est vrai —señalan J. Y. Calvez y J. Perrin— que le besoin tourne l'homme vers la nature et n'est satisfait que par une certaine adaptation de la nature à l'homme ou par une assimilation de la nature pour lui [...]. Dans le cas de l'homme, les besoins prennent assurément racine dans l'instinct, mais ils sont aussitôt au-delà [...]. C'est en effet le propre du besoin de l'homme de n'être pas limité, comme l'est l'appétit instinctif de l'animal. Le besoin de l'homme est universel et s'adresse à la totalité de la nature» *(Eglise et société économique,* Aubier, Paris, 1959, p. 238).

[28] El tema del *bienestar* —especialmente estudiado en la tercera parte de este libro— se enlaza con la cuestión de la necesidad que el hombre tiene de elaborarse un ámbito artificial de su existencia. Dicho de otra manera: aunque lo que se llama el bienestar implica, evidentemente, la satisfacción de las necesidades materiales humanas, lo decisivo en él es la necesidad de expresar el espíritu en el ámbito material en que el hombre vive.

[29] Habría que preguntarse hasta qué punto es realmente sincero el gesto pesimista ante unas técnicas a las que no se está dispuesto a renunciar, por mucho que lamentemos sus efectivos y presuntos inconvenientes. Para remediarlos también necesitamos artificios; y en cualquier caso es un puro producto de la imaginación la fe en un vivir humano estricta y rigurosamente natural.

[30] Para admitir la existencia de esta circularidad dinámica o activa no hace ninguna falta ser «marxista» ni adscribirse a alguna de las formas del actual «neomarxismo». Lo que aquí se señala es, en definitiva, un hecho esencialmente espiritual y, en consecuencia, ajeno a cualquier interpretación radicalmente materialista de la vida y la historia.

[31] Un repertorio de las principales especies de estas funciones y de las teorías que les conciernen se puede ver, por ejemplo, en W. Ehrlicher: *Geldtheorie, Handwörterbuch der Sozialwissenschaften,* Stuttgart-Tübingen-Göttingen, 1958, IV, pp. 231-258.

[32] ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐκορίσθη χρήσις. οὐ γὰρ εὐβάκταστον ἕκαστον τῶ κατὰ φύσιν ἀναγκαίων. *Polit,* lib. I, 1257 a 33.

[33] Santo Tomás: *In Politicor.,* lib. I, lect. 7, n. 116.

[34] Ulpiano: *Digesto,* 50, 16, 66.

[35] K. Marx: *Das Kapital,* I Buch, Er. Abschn., 3, § l.

[36] G. Simmel: *Philosophie des Geldes,* Gesam. Werke, I, Berlin, 1948.

[37] D. S. Watson: *Política económica,* Gredos, Madrid, 1965, p. 39.

[38] Santo Tomás: *In Ethicor.,* lib. V, lect. 9, n. 989.

[39] G. F. Knapp y F. Bendixen: *Staatlichen Theorie des Geldes,* Leipzig, 1915.

[40] R. de Maeztu: *El sentido reverencial del dinero,* Edit. Nacional, Madrid, 1957, p. 22.

[41] O. Veit: *Der Wert unseres Geldes,* Frankfurt a. M., 1958; *Volkswirtschaftliche Theorie del Liquidität,* Frankfurt a. M., 1948.

III. El sentido y la esencia de la economía

1. NECESIDAD E INDETERMINACIÓN DE TODOS LOS QUEHACERES DIRECTIVOS

En los dos capítulos antecedentes hemos venido ocupándonos de otros tantos supuestos —las necesidades y los medios— del quehacer económico. Aunque evidentemente extraeconómicos, ambos supuestos resultan indispensables para que este quehacer no sea una «extravagancia» (algo que «vague fuera» de toda necesidad y, por si fuera poco, también de toda posibilidad). La economía recibe su exigencia de la que tienen otras necesidades de la vida, en las cuales se funda; pero a su vez tampoco sería posible sin los medios a los que se refiere y cuyo uso le corresponde dirigir. Tales medios se denominan «económicos». En realidad, no tienen este carácter por sí mismos. Más que para hacer economía, valen para satisfacer las exigencias en las que ésta se basa. Dicho de otra manera: el objetivo al que sirven es esa satisfacción, y no la realización del quehacer económico, por importante que éste pueda ser. Sostener lo contrario sería un antinatural «economismo», una retorsión o subversión del verdadero orden de las cosas: igual que si se dijera que los medios de las actividades curativas son esencialmente medios médicos por servir, ante todo, para que estas actividades sean posibles y no para la restauración de la salud.

Ello no obstante, hay que afirmar también, continuando con el mismo ejemplo, que, así como las medicinas se someten a una ordenación médica, igualmente los medios de la economía se subordinan a una dirección económica. Ni en un caso ni en otro es inmediata la subordinación. Lo que de un modo directo la permite, más que la naturaleza de los medios, es el uso que de ellos hay que hacer. Tal uso es lo que de inmediato es afectado por la regulación correspondiente, cuyo oficio consiste en dirigirlo. En nuestro caso, la economía aparece como un quehacer que tiene por cometido el dirigir o regular el uso de unos medios a los que denominamos «económicos», y éstos se llaman así porque toman el nombre de la respectiva ordenación a la que su empleo se somete. En sí mismos, los medios en cuestión, sin ser directa y formalmente económicos, se prestan a la existencia del correspondiente quehacer, o, lo que es igual, lo hacen posible, en la medida en la que «se dejan usar» de una manera económica. Pero este dejar que su uso

sea de esa manera dirigido no es suficiente para que se dé la ordenación de que hablamos. El quehacer económico no surge por haber unos medios que él mismo ha de regular. Ni siquiera es verdad que todos esos medios sean siempre anteriores a la economía. Por el contrario, algunos de ellos surgen por existir el quehacer económico: como un cierto efecto o subproducto de la necesidad de dirigir económicamente el uso de otros recursos que ya se encontraban dados. (Esto es, en cierto modo, lo que se dice «sacar fuerzas de flaqueza», y la verdad es que el «espíritu de invención» suele andar muy activo por estos intrincados vericuetos. Sin embargo, todo ello puede acontecer porque también el espíritu de invención es, ante todo, espíritu, es decir, un poder positivo y efectivo, no una flaqueza ni una mera falta de poder.) En cualquier caso, una vez que los medios están ya ahí, la economía ha de determinar a su modo la forma en que hay que emplearlos, en función, justamente, de nuestras necesidades. Mas ¿por qué ha de hacer esto la economía, si no sólo están dadas las necesidades, sino también los recursos e igualmente otras ordenaciones que a su modo dirigen los respectivos medios para que aquéllas se puedan satisfacer?

Tal es la *pregunta radical* acerca del sentido y de la esencia del quehacer económico. Ahora se trata de examinar a fondo esta cuestión, que es efectivamente radical por ir derechamente al fundamento de las actividades económicas. El sentido y la esencia de estas actividades tienen que resultar esclarecidos al dilucidarse la cuestión de por qué se ve el hombre en la necesidad de llevarlas a cabo, y en qué consiste esta misma necesidad. Ahora bien, el tema así planteado ofrece dos dimensiones. Por una parte, es menester dar razón de la necesidad del quehacer económico en lo que éste tiene de común con las demás actividades directivas; y, por otra parte, también hay que señalar la razón peculiar de ese quehacer, lo cual exige una rigurosa distinción entre él y todos esos otros artificios. Este segundo aspecto va a quedar reservado para el siguiente epígrafe de este mismo capítulo. Examinemos, pues, el primer aspecto.

Sea cualquiera su índole más propia, la economía es radical y primordialmente una ordenación artificial del uso de ciertos medios para satisfacer ciertas necesidades. Considerada, pues, en esta forma, tiene la economía un innegable denominador común con las otras maneras de ordenar, por muy distinta que de todas ellas pueda ser. Este común denominador es solamente de carácter formal, y cabe llamarlo «genérico» en la más ancha acepción de la palabra, no en la más reducida, ya que hay también otros diversos géneros de ordenaciones. Por otra parte, y aunque esto habrá que verlo más despacio en el siguiente epígrafe, sólo de una manera muy formal y también en un sentido muy amplio es lícito sostener que la economía dirige artificialmente el uso de «ciertos» medios para satisfacer «ciertas» necesidades. La realidad es que la economía, tomada en bloque, tiene que ver con la *totalidad* de nuestras necesidades —a título de materialmente mediadas o condicionadas— y con *todos* los medios que nos valen para darles satisfacción. Ello no obstante, la economía es un artificio directivo que coexiste con otros, por muy importante y peculiar que su función pueda ser para la vida humana. Pues bien, en tanto que ordenación artificial, la economía resulta necesaria en la medida en que lo sea la ordenación del uso de los medios que ella determina y establece. No sólo

la economía. Hablando en general, todas las actividades directivas son efectivamente necesarias por serlo la correspondiente ordenación. Pero, al lado de ello, nos encontramos igualmente con el hecho de que esta ordenación es por su propia esencia, artificial. De ahí que deba afirmarse que todos estos quehaceres —la economía también — son humanamente necesarios en la medida según la cual resulte necesario para el hombre el artificio en que la respectiva ordenación consiste. No es que todos ellos sean, de suyo, una necesidad artificial, sino que la necesidad que de ellas hay es justamente la *necesidad de un artificio.* ¿Cabe entonces decir que es, sin embargo, una *necesidad natural?* Y si esto procede, ¿cómo hay que tomarlo y qué explicación habría que darle?

En los capítulos anteriores hemos considerado la equivocidad que el término «natural» tiene de hecho e incluso, hasta cierto punto, de derecho. Sin pretender agotar todos los matices, sino únicamente recoger las acepciones más habituales y acusadas, se puede decir que hay *tres* especialmente significativas para el caso. La primera de ellas es la que cabría llamar «romántica». Su rasgo más peculiar consiste en la «minimalización» del ser humano en lo que toca a sus necesidades y deseos, hasta el extremo de querer reducirlos al nivel propio de una existencia meramente zoológica. Todo ello responde a un ideal que no ignora la realidad del ser humano, pero que aspira a enmendarla por el sistema de invitar al hombre a realizarse de un modo puramente natural en el sentido de absolutamente limitado, en sus necesidades y apetencias de índole material, a lo que en rigor sería preciso a título estrictamente imprescindible. En segundo lugar, existe otra acepción para la cual lo natural es lo determinado de una manera enteramente unívoca y cerrada. Para que las ordenaciones económicas, y en general todas las que regulan el empleo de unos medios, fuesen, de este modo, naturales, sería por tanto preciso que el hombre se las encontrase definidas, sin tener que esforzarse en prescribirles su respectiva determinación y su concreta forma de aplicarla. Habrían, en suma, de constituir unas pautas que ya estuvieran inscritas de antemano en su propia naturaleza y a las que no podría por menos de seguir con absoluta y rigurosamente monótona fidelidad. Está fuera de dudas que no es ésta la situación en que se encuentran las ordenaciones de que hablamos. Y hay, finalmente, una tercera acepción, según la cual lo natural es algo que puede darse, o que incluso hace falta que se dé, por virtud de la naturaleza que algo tiene —en este caso, de la que tiene el hombre— y de acuerdo con ella, pero sin que sea indispensable que su forma de darse esté unívoca y completamente definida. Este último es exactamente el caso en que se encuentran las exigencias naturales que ya hemos examinado al describir las que se denominan necesidades básicas o primarias.

Desde luego, no hay ninguna ordenación artificial que sea, propiamente hablando, una necesidad primaria o básica, sin que esto quiera decir que no haya entre ellas algunas de muy destacada utilidad y, sobre todo, de muy íntima e inmediata conexión con esa clase de necesidades. Todas las que esencialmente se destinan a subvenir a nuestras más apremiantes exigencias son, sin ninguna duda, ordenaciones de relevancia primordial, no en todos sus pormenores, pero sí en su sentido y significación fundamentales. Su importancia se beneficia, por supuesto, de la que tienen las necesidades a que sirven, y está, lógicamente, en función de ella. En estricto rigor hay que decir que ni siquiera estas

ordenaciones valen por sí mismas, puesto que su valor es nada más, aunque también nada menos, que el que les viene de sus fundamentales objetivos. En tanto que éstos son naturalmente necesarios, son también naturalmente necesarias —bien que en una forma «derivada»— las regulaciones respectivas. Y la «derivación» de que se trata es también naturalmente necesaria. Veamos de qué manera.

Las necesidades que llamamos básicas o primarias son efectivamente naturales porque nos vienen dadas por nuestra naturaleza. No solamente son compatibles con ella, sino que además es ella misma la que nos las impone, de suerte que nuestra forma de tener estas necesidades consiste en un tenerlas o encontrárnoslas impuestas, sin otra «complicidad» por nuestra parte que el dejarnos llevar de la inclinación a subsistir, que es también, a su modo, una tendencia radicalmente natural. Cierto que ni esta inclinación ni las necesidades básicas o primarias resultan enteramente irresistibles, y si hubiera de darse esta última condición para que realmente poseyesen una índole natural, lo que habría que decir es, desde luego, que no son verdadera o absolutamente naturales. Apurando la cosa un poco más habría que añadir que, si realmente tuviesen esa absoluta naturalidad, no constituirían propiamente necesidades «humanas». Lo humano es lo específico del hombre, lo que a éste le atañe en cuanto hombre y no tan sólo en tanto que animal. Claro está que, al ser animal el hombre, también le afectan las necesidades animales. En consecuencia, tampoco se trata aquí de sostener que sólo sean necesidades humanas las que se dan, de una manera exclusiva, en el animal humano. También las que éste comparte con los demás animales son humanas si su manera de presentarse en él tiene en algún sentido la índole específica del hombre. De ningún modo es incompatible esta índole con la nota genérica de ser un animal ni tampoco, por tanto, con la sujeción a las necesidades que de ello resultan. Con lo que sería inconciliable es con la falta de una manera peculiar de poseer el hombre estas necesidades o exigencias genéricas. Pues bien, las necesidades humanas básicas o primarias no carecen ni del aspecto específico ni de la dimensión genérica del hombre. Tanto lo uno como lo otro existe realmente en ellas, constituyendo un *unum indivisibile.* Por una parte, las necesidades primordiales se dan como estrictamente naturales de una manera genérica. No sólo su contenido, sino su modo de manifestarse o presentarse, es rigurosamente natural —igual que en los restantes animales—, pero tan sólo en lo que toca al género. Si antes hemos podido señalar que las tenemos o nos las encontramos no solamente como compatibles con nuestra naturaleza, sino, además, como algo impuesto por ésta, es porque las estábamos mirando por su lado genérico. Y si después ha habido que añadir que no son absolutamente naturales en el sentido de completamente irresistibles, es porque hemos pasado a considerarlas en su aspecto específico. Este segundo aspecto nos ha salido al paso por haber sido preciso referirse al innegable hecho de que ni la tendencia humana a subsistir ni nuestras necesidades básicas o primarias resultan enteramente irresistibles. Pero no es ello lo que aquí más importa. Para el examen de la «derivación» de nuestros artificios directivos, que es el asunto que nos había llevado a todo esto, la dimensión específica de nuestras necesidades primordiales se deja sentir también en otro punto mucho más importante, que a continuación vamos a ver.

En su aspecto específico nuestras necesidades primordiales deben ser definidas —y, en el momento oportuno, así lo hicimos— precisamente por su indefinición. Son —decíamos— necesidades «abstractas», sólo genérica o cuasi genéricamente determinadas de un modo natural. La necesidad de comer —era el primer ejemplo— no se define por ningún alimento en especial, sino por su referencia o intención hacia el «alimento en general». Tal abstracción es un hecho, tanto como lo sea efectivamente la necesidad humana de comer. Y lo mismo veíamos que sucede en las demás necesidades primordiales. Ante ellas, el animal humano está en el caso de tener que determinar —puesto que ellas no los determinan— los objetos que van a servir de medios para satisfacerlas. En el mejor de los casos, estos objetos-medios están ya ahí disponibles, y lo único que con ellos hay que hacer es usarlos de un modo conveniente para el fin pretendido. Mas tampoco este uso está unívocamente determinado de un modo rigurosamente natural. Ni lo usable ni el modo de su uso dependen únicamente de su naturaleza ni tampoco de la del ser humano. Por el contrario, lo que se funda en la naturaleza humana —y constituye, justo en este sentido, una exigencia humana natural— es propiamente la necesidad de ordenar el uso de esos medios. Esta necesidad debe *afirmarse* en la misma medida en la que hay que *negar* que la determinación u ordenación de dicho uso sea algo meramente natural y unívocamente dado. Las ordenaciones respectivas son, por tanto, auténticas necesidades naturales en la medida misma en que lo que mediante ellas hay que hacer es algo que no está hecho de un modo puramente natural[42]. Lo estricta y verdaderamente natural de estas ordenaciones es, para el hombre, la necesidad de tenerlas y, antes, la de inventarlas, justo porque de ese modo natural no está en posesión de ellas. Por consiguiente, no basta con afirmar que su «derivación», como hemos dicho, se da como naturalmente necesaria, sino que además hay que advertir que la natural necesidad de todas y cada una de estas ordenaciones es igualmente, y también por «derivación», una *necesidad indeterminada o abstracta* (en el mismo plano en que lo son las respectivas necesidades primordiales).

De la misma manera que nuestras necesidades primordiales no son un invento nuestro, tampoco nos inventamos la necesidad de poseer las ordenaciones respectivas. He aquí un «paralelismo» que de un modo global expresa perfectamente la situación que estamos analizando. Para llevar el análisis hasta sus últimos y más radicales elementos conviene, sin embargo, subrayar que ese paralelismo no se da propiamente entre los artificios directivos y las necesidades de que hablamos, sino entre éstas y la necesidad de aquéllas. No tenemos esas ordenaciones de un modo puramente natural. Lo que así poseemos se reduce a la necesidad de tenerlas[43]. Pero obsérvese bien todo lo que ello implica y presupone. Tener la necesidad de esas ordenaciones es tener cabalmente la exigencia de ciertos artificios que, justo porque lo son, no nos son dados de un modo estrictamente natural. El hombre se encuentra, pues, respecto de ellos, en la necesidad estricta de inventárselos, cosa que por el contrario no le ocurre en sus necesidades primordiales. Lo que ante ellas tiene el hombre que hacer es ciertamente una determinación, pero ésta no resulta necesaria para que existan esas necesidades, sino tan sólo para poder satisfacerlas. (Así, pongamos por caso, la necesidad de comer y su vivencia —el hambre— son

hechos que no exigen previamente la determinación del alimento que los va a eliminar. Tener necesidad de «comer algo» es evidentemente una exigencia genérica no sólo porque se da en todos los hombres, sino también, y de un modo fundamental, por presentarse en cada uno como algo enteramente irreductible al deseo específico —todo lo intenso o fuerte que se quiera— que una determinada clase de alimento nos puede producir.) En cambio, ninguna ordenación artificial, por importante que sea, está dada en el hombre como un hecho que ya se encuentra ahí, según su modo genérico, previamente a sus otras determinaciones. Lo que se encuentra en esta situación no son las ordenaciones que necesita el hombre, sino la necesidad humana de tenerlas. Y esta necesidad es, por lo mismo, y tal como antes dijimos, la necesidad que hay en el hombre de «tener que inventárselas». También aquí se trata, en resolución, de una necesidad humana natural y, por tanto, de algo que concierne a todo hombre, aunque, por otra parte, sea muy cierto que no todo hombre es propiamente lo que se denomina un inventor. Tan cierto es esto como que a su vez la necesidad de inventarse esas ordenaciones tampoco constituye para el hombre un simple hecho estadístico. Ni la mayoría de los hombres son, en el sentido mencionado, inventores de tales ordenaciones, ni hay ningún hombre que nada tenga que ver con la necesidad de inventarlas. Esto último exige algunas aclaraciones que nos pueden ser útiles.

En efecto, no existe ningún hombre a quien la naturaleza le haya dado las ordenaciones en cuestión a la manera en que le ha dado, en cambio, las necesidades respectivas. Todo hombre dispone de esas ordenaciones por una de estas dos cosas: o porque él mismo ha sido su inventor o por haberlas tomado de otro hombre. En el segundo caso, se encuentra indudablemente ante algo que ya está ahí y respecto a lo cual lo único que ha de hacer es simplemente aprovecharse de ello. En ocasiones, la forma de aprovecharlo puede constituir un nuevo invento, también en el sentido más perfecto de esta misma expresión. Pero no es esto lo verdaderamente decisivo. Para llegar a ver con claridad lo fundamental de la cuestión hay que advertir que las ordenaciones de que hablamos, por indispensables para el hombre, han de existir, por lo menos de un modo rudimentario, *antes* de que ciertos hombres les confieran las más cuidadas determinaciones por las que su progreso se realiza. Previamente a estas cualidades perfectivas existen ya las tales ordenaciones a título de otros tantos artificios, mejor o peor logrados, pero que, en cuanto tales, proceden de la iniciativa de los hombres. «¿De cuáles de ellos?», cabe preguntar. Y la única respuesta congruente con el verdadero fondo del asunto tiene que ser la de «no importa quién», ya que *cualquiera* habría tenido que inventárselas —con toda la imperfección imaginable— para poder subsistir. Con esto no se trata de adherir a la demagógica intención de «quitarle sus méritos» a quienes fuesen esos primeros inventores en el sentido fuerte del vocablo. Tales méritos no sufren menoscabo por reconocerle a cualquier hombre la mínima capacidad imprescindible para los artificios de que hablamos en su inicial y más rudimentaria situación. Ni en realidad se haría ningún favor a tales méritos pensándolos como los propios de «los tuertos en el país de los ciegos», siendo, en cambio, un verdadero menosprecio al común de los hombres el negarles la capacidad de producir esos rudimentarios artificios indispensables

para poder satisfacer las más elementales exigencias humanas. Tan fuertes son estas necesidades que pueden abrir los ojos a quienes más cerrados los tuvieren y avivar el ingenio a los menos despiertos y sutiles, sobre todo —importa repetirlo— cuando tampoco se trata del nivel de unas especiales sutilezas, ni, en general, ese nivel se alcanza normalmente con un salto de acróbata.

En sus orígenes, las ordenaciones en cuestión aparecen, como todo lo que el hombre empieza a hacer, de una manera muy elemental. Sobre esta sencilla base, y al correr de los tiempos, va desplegándose la posibilidad indefinida de un progreso creciente, estimulado por la tendencia al bienestar, que naturalmente hay en el hombre. Este ulterior progreso indefinido representa una serie, también indefinida por principio, de dichas ordenaciones, es decir, de modos entre sí diversos o distintos de establecer la determinación del empleo de los medios. Con gran frecuencia, la atención se concentra en estos medios y, respectivamente, en su evolución o desarrollo. Sin negar la importancia de los medios, ni la que corresponde a su progreso, es completamente indispensable que no pasemos por alto la que tienen las «formas» de sus ordenaciones. No hay sólo una variación de los recursos, cuyo empleo es por éstas regulado o que incluso mediante ellas se producen sino también una transformación de ellas mismas, de lo que éstas concretamente son, en tanto que su intrínseco sentido consiste en dirigir el uso de unos medios para obtener unos fines. La variación de las «maneras de ordenar» los usos correspondientes constituye la más profunda historia de esas regulaciones. Pero esta historia, con toda su complejidad y profusión, en la que no conviene extraviarse, es como el «signo externo» de algo muy esencial y, por tanto, también muy brevemente formulable: la *historicidad* de dichas regulaciones en concreto incluso de las que se destinan al servicio de nuestras necesidades naturales más apremiantes o urgentes. Y, por su parte, esta historicidad funciona como otro signo. Lo que ella significa es que la forma misma de nuestras regulaciones —la diversa manera de dirigir el uso de los medios— constituye una creación humana, un orden artificialmente establecido, y ello, por cierto, desde el primer instante en que los hombres, fueren concretamente quienes fueren, movidos por la necesidad de determinar el empleo de las disponibilidades que tenían, inventaron, todo lo toscamente que se quiera, los primitivos modos de dicha regulación.

Es decir: que, por muy alto que sea el grado de desarrollo al que se eleven, estos artificios directivos no dejan de responder a una necesidad natural que hay en el hombre y que no es, claro está, la de tener precisamente ésos y no otros, sino la de contar, en suma, con *alguno*. Y a la inversa: por muy simples y toscos que pudieran ser los iniciales, ya estaban en el caso de existir como esencialmente artificiales, aunque también respondían, a su manera, a esa misma necesidad humana natural. Pero entonces resulta que lo propiamente natural que hay en el hombre está en el «tener que hacer» esas ordenaciones, y no en la forma de ellas. Ni tan siquiera este «tener que hacer» es algo absolutamente natural, si por ello se entiende que se dé como una irresistible coerción, cosa que, como ya veíamos, tampoco les acontece a nuestras necesidades primordiales. La necesidad de establecer las ordenaciones al servicio de estas necesidades no puede ser superior a la que ellas en sí mismas tienen. Se trata, pues, de una exigencia natural sólo

en el mismo sentido —aunque de una manera derivada— que el pertinente a nuestras necesidades primordiales. Pues bien, ni aun en esa acepción es natural la forma de las ordenaciones de que hablamos. El hombre tiene que determinarla porque él mismo no está determinado de un modo natural respecto de ella. La naturaleza no le dicta la determinación que ha de tomar, sino que le pone en el trance de haber de tomar «alguna», la que fuere. Pensemos en las ordenaciones más sencillas o, equivalentemente, en las más «naturales». Por mucho que rebajemos su nivel, mientras éste sea humano no puede dejar de ser el correspondiente a un artificio, todo lo torpe y rudo que se quiera. Y, por el otro extremo, las más depuradas «técnicas», o sea, las ordenaciones más distantes de los simples tanteos primitivos, no dejan de ser realmente un modo que el hombre tiene de proveer a su natural necesidad de determinar el uso de unos medios.

Desde el punto de vista de la necesidad a que nos referimos, lo esencial de las técnicas está ya en los «tanteos». En un caso y en otro, el hombre ha de determinar el uso de unos medios. Mientras no dispone de las técnicas, se aventura a emplear las disponibilidades a su alcance, en una forma que podemos llamar «improvisada», y que lo es tanto más cuanto menos cuenta todavía con la experiencia en la que aquéllas se fundan. Pero ni siquiera cuando actúa en función de la experiencia que ha adquirido, o de las normas propias de las técnicas que llega a descubrir, se puede decir de él que está procediendo en una forma estricta y rigurosamente determinada por la naturaleza en la que vive o por la que él posee. Para el hombre no existe esta absoluta determinación. Precisamente, por ello, «tiene que determinarse» a propósito de esas ordenaciones, y, por ello, también, es por lo que a su vez no puede hacerlo de una manera absoluta. Ningún tanteo, por feliz que sea, tiene el poder de excluir otros nuevos y ningún desarrollo de las técnicas puede considerarse como esencialmente último y definitivo. Nacidos de una indeterminación humana radical, los tanteos y las técnicas no pueden suprimirla por completo. Por fuerza —«naturalmente»— han de resentirse de su origen. De ahí que, aunque alcancen la mejor fortuna o la merezcan o incluso lleguen a parecer inconmovibles, siempre sean soluciones «de emergencia» en el sentido más radical de la expresión. Mediante ellas, el hombre emerge o sale de una indeterminación fundamental que, sin embargo, continúa latente, no por entero abolida, porque es, en resolución, el hombre mismo quien a sí propio se da las ordenaciones a seguir. Tener poder para ello es cabalmente lo que se llama libertad como atributo inseparable del espíritu; pero lo que esto, en definitiva, presupone es que el espíritu humano, además de estar dotado de razón —como capacidad ordenadora del empleo de unos medios para obtener unos fines —, no se encuentra absolutamente constreñido, ni por la naturaleza en torno al hombre, ni tampoco por la que éste posee como suya de una manera formalmente intrínseca. Su propia naturaleza es de tal índole que, en la misma medida en que es espíritu, se sustrae por principio a toda unívoca y absoluta determinación en la manera de ordenar los medios materiales con los que el hombre tenga que contar. De lo que éste no se encuentra libre es de la exigencia de contar con algunos medios de esa clase y ya hemos visto, en el capítulo anterior, que en principio no hay nada material que no pueda llegar a sernos necesario. Incluso en esta misma necesidad de medios materiales se revela el

espíritu del hombre, precisamente como lo que hace que una tal exigencia, lejos de estar adscrita a un único linaje o repertorio de cosas materiales necesarias para la vida humana, se halle, por el contrario, esencialmente abierta a la indefinida posibilidad de todas ellas. Esa misma apertura, a la que también habíamos considerado como una suerte de «abstracción existencial», es igualmente lo que le permite al hombre trascender *cualquiera* de las ordenaciones de los medios que él mismo hace *en* y *con* su razón, aunque ellas sean sumamente útiles y razonables, o dicho de otra manera: ese mismo poder, por el que el hombre trasciende los más diversos medios materiales, le da también la facultad de trascender las más diversas determinaciones de la manera de ordenar su uso. Hablando, pues, de un modo radical, no son potencias distintas, sino una sola y misma capacidad dada en el hombre y a la que hay que entender como algo que a su vez es «natural», puesto que el hombre la tiene sin habérsela dado él a sí mismo. En consecuencia, se trata de una capacidad que realmente *forma parte* de su ser, constituyendo uno de sus aspectos *esenciales.* Por ello mismo, lo que no entra en la esencia de este ser son las ordenaciones que él realiza, merced, en definitiva, a esa capacidad de hacerlas que en él hay. Las tiene que realizar porque le son necesarias para poder vivir y porque él mismo no las tiene hechas por el puro y simple hecho de ser hombre. Son, en una palabra, necesarias como una condición de su existencia y en virtud de su esencia, mas lo que no es propiamente necesario es el modo o la forma que poseen. «Alguno» han de poseer, pero ya esto mismo significa que la necesidad de que se trata representa una exigencia indefinida desde el punto de vista de su especificación y sólo determinada simplemente en su aspecto genérico.

* * *

La aplicación de todas estas ideas al quehacer económico —sin dejar de movernos en el plano de lo que éste tiene de común con las demás ordenaciones al servicio de nuestras necesidades primordiales— nos lleva a dos conclusiones: 1.ª La economía es necesaria en lo que concierne a su *ejercicio*; 2.ª No es necesaria, en cambio, en lo que atañe a su *especificación.* Huelga aclarar en una forma pormenorizada que esta especificación no puede darse como la de la economía frente a las demás técnicas o clases de ordenación del uso que el hombre hace de sus medios, ya que es tan sólo la especificación, llamémosla así, «interna» del quehacer económico: la que permite que éste, siendo un determinado género de ordenaciones de la conducta humana, no se dé, sin embargo, en una sola y exclusiva forma, sino en una pluralidad indefinida de maneras posibles. Ello no obstante, y a título únicamente de resumen de cuanto se lleva dicho, puede resultar oportuna la aclaración de que las dos conclusiones anteriores se sintetizan en una tercera: la economía es necesaria, en lo que concierne a su ejercicio, precisamente por no ser necesaria en lo que toca a su especificación. Si por fuerza existiese una manera, y nada más que una, de dirigir nuestro comportamiento desde el punto de vista de la economía, no existiría realmente esa peculiar actividad en que el quehacer económico consiste. Tal quehacer es posible y necesario, porque lo que mediante él tiene el hombre que hacer no

se lo han dado hecho, ni la naturaleza en la que vive, ni la que él mismo posee, ni tampoco la conexión que hay entre ambas. Esta conexión es innegable, y con ella sin duda hay que contar, no solamente en el quehacer económico, sino en todos los que el hombre ha de cumplir para mantenerse en la existencia; pero es una conexión indefinida o abstracta: suficiente, eso sí, para que nuestro espíritu no deje de resentirse de su condición de «incorporado», mas no para que nuestro ser sea equiparable al de un simple animal. Si esto último fuese realmente el caso, no tendríamos que hacer economía. La tendríamos ya hecha. O, mejor dicho: no habría economía, pues, por su misma esencia, es ésta «algo que el hombre se ha de hacer».

2. LA ESENCIA DE LO ECONÓMICO

La cuestión que nos habíamos planteado —¿por qué es preciso que la economía determine el empleo de unos medios, si además de estar dados todos ellos y las necesidades, también existen otras ordenaciones de ese uso?— no ha sido propiamente respondida, sino más bien aplazada, al estudiar lo que la economía tiene en común con los demás quehaceres directivos. Y la razón de habernos detenido en el examen de este aspecto común es, en primer lugar, que ello resultaba imprescindible para la aclaración de una de las notas esenciales del quehacer económico, y, en segundo lugar, que a su vez esta misma aclaración le da una mayor urgencia y un perfil si cabe más preciso a la pregunta que nos habíamos hecho. Lo que la economía tiene de peculiar frente a las demás ordenaciones de la conducta humana no es ni el ser necesaria ni el carecer de determinaciones pura y simplemente naturales, ya que tanto lo uno como lo otro son rasgos que la economía posee en común con los demás quehaceres directivos. Tampoco sirve para distinguirla de ellos la naturaleza de los medios a los que se refiere y a los cuales dirige. Tales medios, considerados en conjunto, resultan heterogéneos entre sí por lo que atañe a su modo intrínseco de ser, y no cabe, por tanto señalarles, desde este punto de vista, un verdadero denominador común que nos resulte útil. Por otra parte, éste habría, a su vez, de distinguirse de los que corresponden a los medios de los otros quehaceres directivos, y aquí hay que contar con el hecho innegable de que la economía puede dirigir a su manera los mismos medios cuyo uso regulan las otras ordenaciones (cada una, según su peculiar modalidad). Finalmente, tampoco nos serviría para nada el sostener que lo que tiene de peculiar la economía estriba en su finalidad directa y propia, distinta de las que respectivamente pertenecen a esas otras ordenaciones y del objetivo que es común —como una finalidad indirecta o remota— a todos los quehaceres directivos. Ciertamente, la economía «debe» tener su finalidad directa y propia, y ésta ha de ser lo que efectivamente la distinga de esos otros quehaceres, aunque todos ellos contribuyan, cada cual a su modo, a la obtención de un fin que les trasciende y que, en este sentido, les es, al mismo tiempo, algo mediato y común. Pero con todas estas afirmaciones no solamente no se ha dicho todavía cuál es la finalidad directa y propia del quehacer económico, sino que tampoco se ha aclarado el fin remoto o común de todas

las ordenaciones de los medios que el hombre se ve en el caso de tener que trazar. Siguiendo el mismo orden que hasta aquí, empecemos por ver la finalidad remota y común, aunque ello sea un nuevo aplazamiento. La dificultad del problema lo justifica.

En las consideraciones que hemos hecho a lo largo del epígrafe anterior se ha dado especial relieve a las necesidades primordiales. Todas ellas coinciden en servir a la finalidad de mantenerse el hombre en la existencia. Esta misma finalidad es la que tienen, de una manera indirecta y en calidad de un objetivo común, los correspondientes quehaceres directivos y, entre ellos, también la economía. Mas aunque ésta se fundamenta últimamente en dichas necesidades, puede también hacer falta —y lo mismo les pasa a los demás quehaceres directivos— para lograr ciertos fines no tan indispensables y apremiantes. Basta con que estos otros objetivos sean apetecidos por el hombre, para que la misma tendencia a realizarlos impulse la actividad que es necesaria para ordenar el uso de los medios. Es decir, que las regulaciones respectivas se hacen imprescindibles para satisfacer una tensión equivalente, en la práctica, a la que provocan las necesidades primordiales. Y para completar la descripción, debe añadirse que también la tendencia al bienestar es, como ya hemos visto, natural en el hombre. Pues bien, si ahora tenemos en cuenta que el bienestar consiste en la satisfacción de las necesidades y las apetencias humanas de bienes formalmente materiales —tanto si se los desea por sí mismos como si se los quiere por su índole de medios para otros— habremos de concluir que no tan sólo las actividades económicas, sino todos los quehaceres directivos al servicio de esas necesidades y apetencias, tienen por fin remoto o indirecto la consecuencia del bienestar. Obsérvese que hemos dicho *no sólo la economía.* Al subrayarlo, se trata de hacer ver que ni ésta ni ningún género de técnica, ni cualquier otra determinación del empleo de los medios materiales por el hombre, se debe considerar como algo que tenga al bienestar por finalidad directa y propia. En la discusión sobre la forma en que la economía se enlaza al bienestar, ninguna de las partes en contienda tiene verdaderamente la razón, en la misma medida en la que también cabe decir que todas, en alguna dosis, la poseen. La realidad es que ninguna de las determinaciones que hace el hombre del uso de sus medios materiales deja de apuntar al bienestar; pero también es cierto que todas y cada una se refieren a él de una manera indirecta, incluso las económicas. Por consiguiente, el bienestar no puede constituir el objetivo propio de ninguna clase de medidas que el hombre tome a propósito de los medios materiales a su alcance, justamente por ser ni más ni menos que un objetivo común a todas ellas. Ahora bien, lo único que de todo esto se desprende para la economía no es más que un resultado negativo, a saber, que la economía no es el único género de ordenaciones precisas para conseguir el bienestar. O dicho de otra manera: el quehacer económico —lo mismo que los demás en que se ordena el uso de nuestras disponibilidades materiales— es *necesario* para el bienestar, pero *no suficiente.*

Así las cosas, cabe en principio pensar que el bienestar es un *todo,* una de cuyas *partes* representa el objetivo propio de la economía. Esto es precisamente lo que sostiene A. C. Pigou, para quien la economía es el estudio del bienestar económico, el cual a su vez consiste en «la parte del bienestar que, de una manera directa o indirecta, puede

relacionarse con la vara de medir que es el dinero»[44]. No se puede negar que esta definición parece muy sencilla y aceptable, por lo menos para la mentalidad del hombre de hoy. En realidad, no pasa de «parecerlo». Ante todo, hay el hecho de que el dinero, por fecundo que sea para la economía, no es esencial a ésta. Puede haber, y efectivamente ha habido, economía sin dinero, pero no ha habido, ni puede haber, dinero sin economía. Ciertamente, la parte del bienestar de la cual se trata es, en sí misma y de suyo, mensurable por el dinero, aunque *de facto* no esté medida por él cuando éste no existe o cuando, habiéndolo, no se lleva a cabo la correspondiente medición. Lo decisivo sería esa mensurabilidad. Aceptemos estas aclaraciones. Pero veamos qué es lo que acontece cuando hay una economía dineraria, es decir, cuando la vara de medir que es el dinero no se queda en el limbo de los posibles, sino que constituye una efectiva y actual realidad. Lo que entonces sucede es que el dinero, lejos de limitarse a funcionar como una simple vara de medir que el hombre usa para apreciar económicamente ciertos bienes, se comporta a su vez como otro bien, cuyo uso es asimismo regulado de una manera económica. En una economía dineraria, el hombre, además de hacer uso del dinero como unidad de medida, toma también sus medidas sobre la forma de hacer uso del dinero, y entre estas medidas se encuentran las económicas. No son ellas las únicas. Lo que en cambio es verdad es que todas las que atañen al dinero pueden a su vez considerarse desde el punto de vista de la economía. Mas de aquí no se sigue que sean económicas por su relación con el dinero. Para ello haría falta que éste fuese, a su vez, económicamente regulable por relacionarse, directa o indirectamente, consigo mismo, y de tal manera que su uso no se llevara a cabo como algo determinado por el hombre, sino al revés: como una determinación del hombre por el dinero. Y no es que no sea verdad que éste nos mueve a establecer la forma de su uso y que, hasta cierto punto, nos impone sus condiciones propias. Todo esto, sin duda, ocurre, y hay que tenerlo en cuenta en una economía dineraria; pero lo que en ella no acontece es que esa vara de medir que es el dinero sea una «varita mágica» con la que baste tocar los llamados problemas económicos, para que éstos *ipso facto* se conviertan, como por arte de magia, en sus soluciones respectivas, sin más quebraderos de cabeza. Ni siquiera surte esos efectos cuando lo que se intenta resolver es la cuestión teórica del sentido y la esencia de la economía. Definir a ésta simplemente por la apelación al dinero es incurrir —dicho sea con todos los respetos para el autorizado economista— en una *petitio principii,* o practicar esa clase de evasiva que se llama salirse por la tangente.

Ello no obstante, ¿no sería cierto, al menos, que la economía se refiere a una parte del bienestar? Esta pregunta es, simultáneamente, tan lícita como equívoca. Habría que ver, en concreto, de qué parte se trata y de qué modo se entiende, no menos concretamente, que la economía se articula y relaciona con ella. Desde luego, resulta claro que la economía no se refiere a la porción subjetiva —es decir, al más íntimo aspecto— del bienestar, en tanto que éste es en definitiva una situación o estado humano. Desde ese punto de vista, el bienestar es objeto de la psicología y también de la ética, pero no, en modo alguno, de la economía, y ello no porque el bienestar no se conecte con bienes materiales, sino porque, aun estando en relación con estos bienes, no consiste, por su

propia faceta subjetiva, en ninguno de ellos, ni tampoco en su suma, ni en un puro efecto de estas cosas. Lo que se denomina el bienestar es algo que posee dos aspectos, claramente distintos, aunque relacionados entre sí. Por una parte, el bienestar consiste en la satisfacción que proporciona al hombre el conjunto de los bienes materiales que éste quiere tener. No entremos en la cuestión de hasta qué punto deba desearlos, y quedémonos simplemente con el hecho de que la satisfacción de estos deseos es lo que *formalmente* constituye la esencia del bienestar. Bajo este aspecto, no se pueden hacer más determinaciones, como no sea la que se limita a señalar que dicha satisfacción, en cuanto esencialmente subjetiva, depende de circunstancias muy diversas y sumamente cambiantes, cuyo influjo, por tanto, no se deja medir de una manera estricta y rigurosa. Ni siquiera nos dan esta medida las apreciaciones subjetivas más «sinceras y honradas» acerca de lo que de veras bastaría para poder sentirse satisfecho. La subjetividad del bienestar no tiene nada que ver con la honradez del respectivo sujeto, tan sincero al pensar que va a quedarse tranquilo con ciertos y determinados bienes materiales, como posteriormente al confesar que éstos le han defraudado o que, por el contrario, le han confirmado tanto sus deseos, que en vez de satisfacérselos, se los han acrecido. Ello no obstante, sería una simplificación inadmisible el inferir de ahí que el bienestar, considerado según su aspecto subjetivo, se da como completamente independiente de los bienes de índole material. Hay ciertos espiritualismos, más retóricos que verdaderamente edificantes, según los cuales el bienestar es cosa tan subjetiva que nada tiene que ver con las cosas externas y objetivas. Frente a estos espiritualismos desmedidos, y no siempre honrados ni sinceros, la ironía popular suele decir, basándose en la experiencia, que «el dinero no da la felicidad, pero ayuda bastante a conseguirla». Lo que sucede es que también esta opinión, donde el dinero vale como el símbolo de los más diversos bienes materiales, se hace sumamente elástica o equívoca, y puede constituir un eufemismo con el que apenas logre disfrazarse una mentalidad materialista. En cualquier caso, es claro que el dinero no nos da la medida del bienestar. Ni nos la da el dinero, ni hay tampoco ninguna cosa material capaz de dárnosla. En general, y tomado según su aspecto subjetivo, el bienestar carece de medida. Ello es tan claro como que a su vez no hay bienestar sin conexión con bienes materiales. Ante esta conexión, nos encontramos de nuevo con algo que es ciertamente necesario, pero que no está determinado ni es susceptible de determinación, si por ésta se entiende un modo de definir que no estribe en la simple y cuasi genérica referencia a unos bienes de los que sólo se dice que tienen un carácter material. Por lo demás, tampoco se logra hacer un verdadero progreso por el sistema de definir estos bienes como aquellos que sirven para satisfacer nuestras necesidades materiales o materialmente mediadas. Tales necesidades —incluso las inferiores— son algo que en cada caso hay que determinar, por no darse de suyo perfilado de una manera unívoca y completa.

Mas si ninguna vara de medir puede determinar el bienestar en su innegable aspecto subjetivo, habrá que reconocer que Pigou tiene no solamente una dosis, sino la totalidad de la razón, al sostener que la economía no se refiere nada más que al aspecto propiamente objetivo y, por ello mismo, mensurable, del hecho humano que es el

bienestar. Por lo pronto, resulta indiscutible que la economía no puede ser un «saber positivo» si no se limita a esta faceta. Y, junto a ello, tampoco cabe negar que es esta misma faceta la única que puede entrar en relación, ya sea directa, ya indirectamente, con la vara de medir que es el dinero. Ahora bien, después de toda esta serie de verdades, lo notable del caso es que también es cierto que la economía no logra alcanzar con ellas lo que se dice una auténtica y verdadera definición. Para poder afirmar que la economía queda propiamente definida, hay que alegar una fórmula que, además de convenirle, la distinga de los otros quehaceres directivos al servicio de nuestras necesidades materiales. La fórmula en discusión cumple, innegablemente, la primera de estas dos condiciones, pero no la segunda. Todas las técnicas cuyo oficio consiste en producir algún bien material se encuentran en el caso de tener por objeto, siquiera sea de una manera indirecta, algo que pertenece al «aspecto objetivo y mensurable» de eso que llamamos bienestar. Y ninguna de ellas se refiere a algún tipo de bien que no se pueda medir con el dinero, ya sea directa, ya indirectamente. Lo único que en esta situación cabría aducir como un distintivo de la economía es que, entre todas las técnicas de que se trata, sólo ella se ocupa de regular el uso del dinero. Sin embargo, la fórmula cuyo valor analizamos no se refiere a esta regulación, puesto que no nos habla del dinero como un bien cuyo uso importa determinar, sino tan sólo como instrumento de medida de otros bienes. Pero tampoco se resolvería la cuestión si se subsanara este defecto. La regulación del uso del dinero sólo tiene el sentido de una exigencia económica cuando hay una economía dineraria y cuando se la atiende, dentro de ésta, desde el punto de vista de la economía y no desde otro cualquiera. Cuando existe el dinero es cuando importa determinar su uso, pero ni es entonces el dinero lo único cuyo uso importa determinar, ni son tampoco económicas todas las determinaciones que hay que hacer del uso del dinero y del de los otros bienes materiales que con éste se adquieren y con los cuales el bienestar se integra.

Decir que la economía se refiere a la parte objetiva del bienestar —se añada, o no, que esta parte es la que el hombre puede medir con el dinero— es afirmar demasiado y, al mismo tiempo, muy poco. Demasiado, porque la economía no se ocupa de todo lo que se puede conocer, regular y medir en la parte objetiva del bienestar; y muy poco, porque, al hablar de esa manera, sigue sin señalarse todavía la diferencia que debe de existir entre el quehacer económico y los demás quehaceres que también se conectan con el bienestar en su faceta objetiva. En suma, la diferencia que buscamos no se nos hace patente ni refiriendo la economía a la totalidad del bienestar, ni limitándola a la consideración de una parte del mismo, por objetiva que ésta pueda ser. ¿No ocurrirá —cabe pensar entonces— que esa diferencia venga dada por el hecho de que la economía se refiere a la «totalidad de esa parte» y no, a su vez, a ninguno de sus aspectos o porciones?

En cierto modo, la solución así prevista no deja de ser exacta. El quehacer que llamamos económico se puede referir a *cualquier bien* de los que se integran o componen en el aspecto objetivo del bienestar, a diferencia de lo que les pasa a los demás quehaceres directivos relacionados con ese mismo aspecto, pues cada uno de ellos se ocupa, únicamente, de un determinado género de tales bienes. Sobre la base de esta

diferencia, no existe, al menos a primera vista, otra definición mejor de la economía que la que cifra su objeto en las condiciones *generales* del bienestar material. Salvo algunas discrepancias de matiz, poco o nada importantes para el asunto que ahora nos ocupa, ése es el fondo común de las más tradicionales concepciones del quehacer económico. Recojamos, a título de ejemplo solamente, las prestigiosas y conocidas definiciones de E. Cannan y W. Beveridge. Para el primero, la economía tiene por objeto «las causas generales de las que depende el bienestar material de los seres humanos»[45], y para el segundo, «los métodos generales con los cuales los hombres cooperan para satisfacer sus necesidades materiales»[46]. En lo más esencial, ambas definiciones son idénticas, aunque tampoco deba silenciarse que la segunda, por hablar de métodos, tiene en cuenta el carácter humanamente activo de la economía, no señalado, en cambio, en la primera, la cual, si bien menciona expresamente a los seres humanos, deja sin decidir si éstos son algo más que unos sujetos pasivos del bienestar material que les concierne. No entremos por ahora en la cuestión, sin que ello quiera decir que ésta sea accidental para el sentido de la economía. Se trata, por el contrario, de algo muy esencial, si bien es cierto que no resulta imprescindible el consignarlo de una manera expresa en la definición de que se trata. Para salvar la corrección formal indispensable, es suficiente que la proposición definitoria sea compatible con la índole humanamente activa del quehacer económico. Mientras este carácter no quede desmentido *expressis verbis,* se puede presuponer que se le admite, aunque sin duda sería mejor reconocerlo de una manera explícita. Entretenerse más en este punto sería una verdadera nimiedad, sobre todo porque lo que primordialmente necesita —aunque parezca muy claro— una inequívoca y rigurosa aclaración es el sentido que se deba dar al término «generales», aplicado, en las dos definiciones, a los objetos que la economía estudia. ¿Qué es lo que esa palabra significa o, mejor dicho, qué es lo que tiene que significar para poder servir en una definición del quehacer económico? Naturalmente, con esto no se pretende, en modo alguno, «imponer» una definición determinada de ese mismo quehacer, por muy tradicional que nos parezca. (En realidad, sólo se podría hablar de una tradición bastante corta. La referencia de la economía al bienestar es tan antigua como la reflexión sobre el quehacer económico, pero lo que ya no lo es tanto, ni mucho menos, es que se defina este quehacer dándole precisamente por objeto las condiciones «generales» del bienestar.) La mayor o menor tradicionalidad de la definición que comentamos no es un argumento decisivo para su validez. Mucho más apreciable es el acierto de esta definición al no restringir la economía a ninguna de las partes que componen el aspecto objetivo del bienestar. Pero lo que en cambio no está claro es el sentido de lo que se dice al hablar de los métodos o causas «generales» por los que el bienestar se condiciona. Y esto es lo que ante todo importa ver.

De un modo meramente negativo, la cuestión es sencilla. Mientras que las demás ordenaciones al servicio del bienestar se limitan a ocuparse, cada una, de un determinado género o cuasi género de bienes materiales, la economía, en cambio, no se restringe a ninguno. Desde luego, esto equivale a afirmar que se refiere a todos. Pero aquí vuelve a plantearse la cuestión en el momento mismo en que se intenta precisar la manera en que

la economía se enlaza con todos estos bienes. A la luz de lo dicho, se podría afirmar que esa manera consiste en ocuparse de «todos en general». Ahora bien, para que esto no se convierta nuevamente en un simple negar que se limite a alguno, resulta indispensable establecer, de un modo positivo, cuál es el denominador común o general de los diversos bienes materiales cuyo uso también regulan, a su modo, las otras ordenaciones. Tras ello, efectivamente, se podría sostener que la economía se ocupa en general de todos esos bienes materiales, señalando a la vez en qué consiste esa índole dada, sin ninguna excepción, en todos ellos. Claro está que no nos serviría para nada la observación de que todos estos bienes materiales coinciden, precisamente, en que son materiales. ¿Pero es que acaso nos podría servir cualquier otra característica común? Esta pregunta puede resultar desconcertante en el contexto en el que nos movemos, y, sin embargo, pese a las apariencias, queda justificada si se admite que los otros quehaceres directivos de los que la economía ha de distinguirse deben tomar en cuenta, de una manera intrínseca, algún denominador común o general de los diversos bienes materiales. La dificultad que se presenta viene, por una parte, de que lo general de todos estos bienes puede ser entendido como algo constitutivamente dado en todos ellos —tal como el género se encuentra en sus especies— y, por otra parte, de que si esta índole común y constitutiva ha de ser, de un modo necesario, tomada en cuenta por todas las ordenaciones especiales al servicio del bienestar, entonces la economía estaría implicada —como en sus especies lo está el género— en los demás quehaceres directivos del uso de los bienes materiales. Todas las técnicas al servicio de estos bienes —menos una, claro está, la economía serían especies de la técnica económica, y ésta, respectivamente, sería el género al que todas aquellas pertenecen, constituyendo, en suma, la técnica general del bienestar. ¿Es esto precisamente lo que quieren decir las fórmulas de Beveridge y Cannan? Independientemente de lo que tales fórmulas pretendan significar, hay una cosa clara: ambas son presentadas como definiciones de la economía. Y, junto a ello, es también indudable que, si no se esclarecen más las cosas, la economía *puede* ser entendida tal y como se acaba de mostrar: a la manera de una técnica genérica, constitutivamente necesaria para cualquier otra técnica u ordenación especial del uso de los bienes materiales, en función, justamente, del bienestar que el hombre quiere conseguir. ¿Por qué *no debe* entenderse así la economía?

Naturalmente, lo que aquí se encuentra en discusión no es un mero asunto de palabras (aunque tampoco sea lícito prescindir de la importancia de éstas). Justo para atender, en lo debido, a la realidad de los hechos, hemos tenido que salir al paso de una posible interpretación en evidente desacuerdo con aquéllos, aunque no sea evidente que esta interpretación exprese en realidad las intenciones de las dos últimas fórmulas examinadas. Acaso sean las palabras —una al menos: el término «generales»— el único responsable de esa mala interpretación y en virtud, solamente, de una pura y simple ambigüedad. Pero el hecho es que esta ambigüedad no es despejada por los autores de esas mismas fórmulas. En consecuencia, será menester hacer todo lo indispensable para corregir y aclarar el equívoco, salvando, no obstante, el hecho, igualmente evidente, de que la economía no se limita a ningún género de bienes materiales. El reconocimiento de este

hecho es el acierto y como la «parte esencial» de las definiciones en cuestión, y el modo de formularlo es lo que resulta, en cambio, deficiente. Ahora bien, ¿no bastaría entonces con decir que la manera de expresar ese hecho es cosa puramente accidental, y que, por tanto, sigue valiendo la sustancia de tales definiciones? O, por lo menos, ¿no se podrían éstas mantener, añadiéndoles, como una aclaración, la salvedad de que no deben ser interpretadas en el sentido de que la economía sea el género de todas las demás ordenaciones al servicio del bienestar?

En estricto rigor, las definiciones no se salvan por el sistema de hacerles aclaraciones. Pero tampoco se trata aquí de ejercer un rigorismo excesivo. Sencillamente, lo que nos importa es aclarar la esencia de la economía y su sentido, y para ello hemos partido de la base, digámoslo así, negativa, de que no existe ningún bien material cuyo uso no pueda ser ordenado de una manera económica. Fundándose en este hecho, hay dos definiciones que nos dicen que la economía se ocupa justamente de las condiciones generales (ya sean causas o métodos) del bienestar. En seguida hemos visto que ambas definiciones se prestan, por su ambigüedad, a ser tomadas de un modo inadmisible. Por tanto, lo que de verdad importa hacer no es tratar de «salvar», ni tampoco de «condenar», estas definiciones, sino ir derechamente al mismo punto en que el equívoco y la mala interpretación tienen su origen. En este sentido, y sólo en él, nos encontramos con que todo depende, en realidad, de que el denominador común que han de tener los diversos bienes materiales para que la economía se ocupe de todos ellos, sea, o no, considerado como algo «constitutivo» de los mismos. Si se le piensa como una propiedad constitutivamente pertinente a todas las especies de esos bienes, se llega a la inadmisible conclusión de que la economía tiene que ser el género de todas las demás ordenaciones al servicio del bienestar. Por consiguiente, es claro que el denominador común de que se trata debe ser algo que de ningún modo forme parte de la naturaleza de los bienes cuyo uso regula la economía. ¿Cómo es ello posible si al mismo tiempo ese denominador común, a fuer de tal, ha de ser algo que les convenga a todos estos bienes? No hay más que una solución: que los diversos bienes materiales que sirven al bienestar coincidan en alguna nota *relativa* —en el sentido de referencial— a algo distinto de ellos y de lo cual la economía se ocupe en virtud de su finalidad directa y propia. Así, pues, mientras esta finalidad directa y propia del quehacer económico no quede claramente señalada, lo único que sabremos del denominador común de los objetos del mismo es que es algo que no les afecta aisladamente, sino en comparación o relación con alguna otra cosa. Para poder llegar a determinarlo de un modo más riguroso, se hace, pues, necesario continuar su examen sabiendo ya que habremos de contar con una doble y solidaria relación: la de todos los bienes materiales con algo distinto de ellos y la de la economía, que regula el uso de estos bienes, con la finalidad directa y propia de esta regulación. Y que ambos nexos deban ser solidarios entre sí es cosa que se desprende de la necesidad de que la finalidad directa y propia del quehacer económico tenga algo que ver con aquello con lo que a su vez se relacionan los bienes materiales. Por aquí se nos vuelve a aparecer el fin común de todos los quehaceres directivos al servicio del bienestar.

De una manera remota o indirecta, la economía tiene como fin lograr, en tanto que ello

sea posible, la satisfacción de las necesidades humanas: igual que los demás quehaceres directivos ordenados al bienestar. Y ése es también el fin de los diversos medios cuyo uso regulan estos quehaceres y que por cierto son justamente los mismos cuyo uso se ordena de una manera económica. Por lo demás, aunque estos medios sirven para conseguir bienes materiales, también son bienes materiales a su vez. El hecho mismo de que la economía pueda ocuparse con cualquiera de ellos significa que ésta en ninguna forma se hace cargo de nada que mutuamente los distinga de un modo cualitativo. Pues bien, como, por otra parte, ya hemos visto que lo común a todo lo que la economía regula no puede ser nada que aisladamente convenga a los diversos bienes materiales, sino tan sólo algo que les afecte en comparación o relación con alguna otra cosa, se hace indispensable concluir, atando todos los cabos, que el denominador común tras el que andamos es —dicho de una manera positiva— algo *cuantitativo y relativo.* No otra cosa, en efecto, tienen en cuenta los economistas cuando nos hablan de la *escasez de los medios,* y esto es, sin duda, algo con lo que la economía se relaciona en virtud de su fin directo y propio. Desde luego, sería muy de extrañar que el objetivo propio y directo de la economía no se lo hubieran hecho presente los economistas, por incompletas o desafortunadas que puedan resultarnos sus mismas definiciones del quehacer que cultivan. Y es, en cambio, sumamente natural que a esa finalidad la denominen el «principio económico». Aunque quienes así lo consideran no sean precisamente unos partidarios del tomismo, la realidad es que de un modo espontáneo —o, si se quiere, de hecho— están de acuerdo con el pensamiento según el cual el fin, que es lo postrero en el orden o plano de la ejecución, se da como lo primero o el principio en la jerarquía de la intención[47]. Así, pues, conseguir la máxima utilidad con el correspondiente mínimo de gasto es la «finalidad directa y propia de la economía» y, justamente por ello, el «principio económico».

En realidad, la causa de que muchos se resistan a denominar fin a este principio está en un cierto «anti-normativismo», al que se creen obligados para garantizarle al saber económico la índole de una rigurosa ciencia positiva. Sobre ello hemos de volver en el siguiente epígrafe. Por ahora puede bastarnos el hecho de que la economía no se limita a una mera consideración ineficaz o puramente teórica, de la escasez de los medios. Quedarse en ello no tendría sentido, ni en realidad lo hace nadie que efectivamente haga economía, es decir, ningún hombre, porque sería lo mismo que pensar que éste tiene bastante con saber que son escasos los medios de que dispone. Precisamente porque son escasos es por lo que con ellos hace el hombre eso que se denomina economía, tratando, a su manera, de sacarles todo el partido posible. Si se quiere decir que esto acontece de un modo enteramente previsible por un saber positivo, lo único que por ahora vamos a responder es que sin duda se es muy dueño de creerlo y que, por el momento, no entramos en discutirlo; ya lo veremos luego. Lo único que por ahora viene al caso es que, sea cualquiera la manera según la cual convenga interpretarlo, el hecho de la economía se nos presenta, de una manera global, como una *reacción práctica* del hombre ante otro hecho que tampoco se constituye humanamente como un simple objeto de teoría: la escasez de los medios. Si, por el contrario, éstos fuesen tan abundantes que

merecieran la denominación de «gratuitos» (tal como emplean los economistas la palabra), el quehacer económico seguiría siendo posible, pero no necesario; es decir, no sería en realidad un verdadero quehacer, sino un deporte intelectual, un entretenimiento, dado que verdaderamente divirtiese a quien lo llevara a cabo. E incluso así, toda la diversión consistiría en entretenerse imaginando «lo que habría que hacer» en el supuesto de que los recursos para satisfacer nuestras necesidades fuesen escasos y no gratuitos. Por lo demás, tampoco se puede saber con exactitud si la teoría económica desarrollada en esa imaginaria situación es, o no, más perfecta que las existentes, entre otras razones porque, si bien puede suceder que las doctrinas de que efectivamente disponemos no hayan sido de hecho establecidas de una manera puramente teórica, también podría ocurrir, por el otro lado, que el puro «economista en diversión» acabara por contagiarse de los mismos apremios que imagina.

Con esto último no se trata aquí de insinuar nada intencionadamente parecido a la afirmación según la cual las ordenaciones económicas, por venir de un apremio —efectivo, o meramente imaginario— deban salir mal hechas; aunque es indudable que este peligro existe y que conviene prestarle la debida atención. Ni tampoco se intenta hacer aquí ninguna reserva irónica acerca de la pureza atribuida por los economistas a sus teorías «estrictamente» científicas, si bien no estaría de sobra una cierta moderación en esta clase de auto-apreciaciones, nutridas, por lo común, de un despectivo ánimo antifilosófico, cuya razón de ser no aparece muy clara por ninguna parte. Sea de ello lo que fuere, la descripción objetiva de los hechos nos pone en la necesidad de asegurar que la economía es ante todo un quehacer, una actividad práctica, y no una ciencia más o menos teórica y positiva, aunque esto último, además de posible, resulte, a su manera, necesario. Lo mismo que mueve al hombre a realizar el quehacer económico en sus manifestaciones precientíficas es, también, lo que en último término le lleva a la ciencia correspondiente. Y esa causa es, en suma, la necesidad que el hombre tiene, por ser escasos los medios de que dispone, de que éstos le rindan, con el gasto mínimo, la máxima utilidad.

El nexo entre el denominador común de los objetos cuyo uso regula la economía y el fin directo y propio de la misma es, por tanto, algo más que una simple coincidencia o que una mera yuxtaposición. Expresado en una forma positiva, su sentido consiste en una cierta *derivación* de dicho fin a partir de ese mismo denominador común. Esto es lo que evidentemente significa que el principio económico dimane, como una necesidad, de la escasez de los recursos disponibles. La necesidad de conseguir la máxima utilidad con el mínimo gasto es, a la vez, una verdadera necesidad y una necesidad hipotética, no porque su verdad sea, simplemente, la que puede tener la facticidad de un capricho, sino porque se apoya sobre el hecho de la escasez de los medios. Tal escasez es la «hipótesis», la «tesis que está debajo» del principio económico, y aunque no tiene la índole de una necesidad, pues no pasa de un puro y simple hecho, da lugar, sin embargo, a la necesidad de ese principio, justo porque los medios disponibles, los que se pueden usar, son en efecto escasos, sin que sirvan realmente para nada los que sobran tan sólo en nuestra imaginación.

* * *

Así, pues, el hecho de que los medios sean escasos tiene indudablemente «algo que ver», a título de fundamento y condición, con la necesidad del principio económico. Naturalmente, este tener que ver se da en el caso de que tal escasez resulte vista, es decir, conocida; de lo contrario, a falta de esa visión, es posible actuar como si los medios fuesen abundantes y no existiera la necesidad de realizar esas peculiares previsiones a las que llamamos económicas. La previsión primera y radical del quehacer económico es la que estriba en echar la cuenta de los medios. La economía es primordialmente matemática, no porque tenga una rigurosa exactitud —cosa tan discutible como evidentemente apetecida—, sino porque consiste, por lo pronto, en «tener que echar cuentas» para saber hasta dónde alcanzan los recursos de que efectivamente se dispone. Antes que el vicio de dilapidar existe otro, que es el de no contar las disponibilidades efectivas. O, si se quiere, ambas cosas responden a una misma actitud. En cualquier caso, es cierto que esta actitud se opone a la que inspira al quehacer económico y a las preocupaciones consiguientes, todas las cuales nacen de una preocupación fundamental, que es la que se refiere a la «posibilidad de la escasez de los medios». Supongamos ahora que esta escasez se comprueba, o sea, que se convierte humanamente en un verdadero hecho. Este hecho lo era, desde luego, antes de ser advertido, pero ahora se ha hecho un hecho humano: algo que es verdadero para el hombre y que, además, posee para éste un sentido integrable en su conducta (concretamente, en su conducta práctica). Aquí es donde comienza la vigencia del principio económico. Las cuentas que para ello ha sido preciso echar son, formalmente, un «asunto interno» de la matemática. No así la necesidad de hacer los números. Tal necesidad no se deriva del saber matemático, sino más bien al revés. En calidad de quehacer, no como ciencia, la economía urge a la matemática y funciona, por tanto, respecto de ella, como un estímulo u origen existencial. Sin embargo, lo que de un modo más riguroso hay que decir es que lo que de veras antecede a la necesidad de echar las cuentas no es tanto la economía, cuanto la «preocupación fundamental» de la que ésta dimana; sino que una tal preocupación no es a su vez, formalmente, ni lo que se llama matemática, ni lo que se denomina economía. Las preocupaciones económicas anteceden, acompañan y subsiguen al respectivo quehacer, sin que por ello se le identifiquen, ni sean tampoco, formalmente hablando, una parte del mismo. No pertenecen a la economía, sino a quienes la hacen. Y ello, claro está, no significa una limitación o restricción a un gremio determinado. Los que hacen economía, en el sentido científico de la palabra, son aún más escasos que los mismos bienes económicos; pero todos hacemos economía, aunque no todos, ni siempre, de la mejor o más sensata manera.

Ciertamente, el quehacer económico deriva de la «preocupación fundamental por la posible escasez de los medios», y no cabe negar que tal preocupación es ya, de suyo, un *signo de sensatez,* siéndolo también, por consiguiente, el quehacer económico. Pero

aunque la sensatez sea indispensable para la economía y por ventura se compruebe en ella, nada de esto nos dice todavía en qué consiste, valga la expresión, la «sensatez económica», de suerte que la podamos distinguir de otros modos o formas de sensatez. Y desde luego es claramente razonable, una vez comprobada la escasez de nuestros recursos disponibles, que tratemos de usarlos de acuerdo con el principio de la máxima utilidad que es compatible con el mínimo gasto. Ello no obstante, la comprensión de la manera según la cual este principio resulta de nuestro conocimiento de los medios a título de escasos es asunto que todavía requiere nuevas aclaraciones. Confesemos que a veces no lo parece así. Estamos, de hecho, tan habituados al máximo aprovechamiento de los medios, que lo que nos resulta extraña es la pregunta por la manera según la cual este principio se basa en la noticia de la escasez de los recursos disponibles. En algunas de las consideraciones anteriores hemos procedido justamente como si el máximo aprovechamiento de los medios fuese una especie de «inferencia práctica inmediata» ante la escasez de los mismos: algo así como si a la pregunta formulada hubiera, sin vacilación, que replicar con esta otra pregunta: ¿pero es que puede haber algo más natural que aprovechar al máximo los medios cuando éstos son escasos?

Parece, pues, que lo único que habría que discutir es la oportunidad de aprovechar al máximo los medios cuando éstos son abundantes. O dicho en otro giro equivalente: la pereza específica del rico —«conformarse» con los medios que ya tiene— sería un lujo imposible para el pobre. Es decir, que la «lógica del pobre», la que le conviene en cuanto tal, es la de aprovechar al máximo los medios, y la economía no es para él una extraña o curiosa tentación, sino sencillamente una necesidad. ¿Y quién anda tan sobrado de recursos que éstos no le puedan llegar a ser escasos si aumentan las apetencias? Por lo demás, la pregunta conserva su sentido sin necesidad de suponer un egoísmo insaciable. El mejor modo de ayudar al prójimo no es la mala administración de los recursos a ese fin destinados, ni la mejor ayuda que cabe recibir es la del consuelo por quedarse sin ella desde el punto de vista «material». Pero dejemos a un lado estas implicaciones económico-morales y volvamos al tema de la derivación del principio económico, sólo aparentemente concluido con las razones de la «lógica del pobre». Tras lo dicho es bien claro que no se va a tratar de desmentir la naturalidad de esa actitud, ni siquiera, tampoco, su logicidad. Únicamente vamos a tomarnos la licencia de someterlas a un análisis relativo, es decir, vamos a tratar de analizar qué es lo que ocurre si las comparamos con un hecho, también lógico y natural en la pobreza, al que se llama «apretarse el cinturón». ¿Es este hecho, formalmente hablando, una medida económica?

En favor de la contestación afirmativa cabe aducir que el apretarse el cinturón es un *modo real* de disponer el empleo de los medios y ciertamente a título de escasos. La ordenación así verificada es, como tal, un hecho positivo —no una falta o carencia de ordenación—, aunque consista, por lo que atañe a los recursos, en «no emplearlos» para ciertos fines. La cosa es tan evidente que no se gana nada acompañándola de otras consideraciones tangenciales, como lo pueden ser las relativas al «esfuerzo íntimo» que suele llevar con sigo el desistir de ciertas apetencias, sobre todo cuando ya existe la costumbre de darles satisfacción. Por mucha que pueda ser su intensidad, esta violencia

interna o subjetiva carece de significación propiamente económica. Si se quiere, puede denominársela «trabajo», y es cierto que se le asemeja de algún modo, por coincidir con él en el aspecto de la «dura necesidad». Lo que ya sería un paso inadmisible es igualarla al trabajo en el sentido en que la economía se hace cargo de éste. Por la vía de los esfuerzos subjetivos se puede ir a los más diversos paraderos, incluso al tema de la moralidad, si bien ésta no se define propiamente por ningún tipo de violencia interna. Tampoco la economía. Bajo el aspecto de la dura necesidad se puede presentar no solamente el quehacer económico, sino un sinfín de actividades humanas, incluso las que de suyo se refieren a los valores más apetecibles. Basta con que la concreta situación de quien las tiene que llevar a cabo no sea de hecho propicia para ponerse a hacerlas.

Si ha de evitarse el puro psicologismo en el que la economía, y no sólo ella, se nos va de las manos, hay que hacer caso omiso del esfuerzo que pueda llevar consigo la renuncia a unas determinadas apetencias en beneficio de otras. Todo lo más que tal esfuerzo significa es que el «apretarse el cinturón», pese a tener la índole de algo negativo o excluyente de un cierto empleo de los medios, es, como ya hemos visto, un verdadero hecho, una medida real, no un simple dejar de hacer. Pero esto, lejos de resolvernos la cuestión que había quedado pendiente, la replantea en otra forma: la de saber si ese efectivo modo de ordenar el empleo de los medios es, o no, una medida que responde al principio económico. Para solventar debidamente este asunto, hay que empezar por decir que lo que se llama «apretarse el cinturón» es la renuncia a alguna clase de objetivo que ya se había alcanzado anteriormente, al menos por una vez. Y, por supuesto, la fórmula en cuestión no se usaría tampoco de una manera legítima si el objetivo del que se desiste no se sigue presentando todavía como un valor positivo. ¿Por qué se renuncia a él? Sencillamente, por la prevalencia de otros fines cuyo logro requiere todas las disponibilidades existentes. Ahora bien, ni la prevalencia de esos fines, ni la necesidad de emplear para ellos todas las disponibilidades efectivas, son de suyo razones económicas, ni se derivan tampoco del principio del máximo aprovechamiento de los medios. De ningún modo determina este principio la jerarquía de los objetivos, ni el *quantum* de los recursos necesarios para los objetivos dominantes. Examinemos separadamente ambos extremos.

La existencia de *alguna* ordenación de la importancia relativa de los fines constituye un supuesto necesario para la posibilidad de prescindir de unos en beneficio de otros, cuando los medios no dan de sí lo bastante para atenderlos a todos. Y esto vale no solamente para el caso en que los fines de que se prescinde hayan sido logrados con anterioridad, sino también para todos los casos en los que se excluye un objetivo nunca conseguido todavía, pero que ya es el término de una apetencia, y cuya obtención sería posible si los medios no debieran reservarse para otros menesteres. Lo que se llama «apretarse el cinturón» es sólo un caso especial de la genérica necesidad de prescindir de ciertas posibilidades de unos medios que, por su insuficiente cantidad, no permiten el logro de todos los objetivos para los cuales, por naturaleza, sirven. Por consiguiente, aunque se determine el máximo aprovechamiento de los medios como el empleo de éstos para los fines máximos, tal determinación no se deriva del principio económico, ni es

propiamente una definición del mismo, sino tan sólo la fórmula del «marco» dentro del cual es lógico aplicarlo cuando unos fines se oponen al cumplimiento de otros. La distinción entre ambas clases de fines, el hecho de su recíproca incompatibilidad (por ser insuficientes los recursos) y, finalmente, la conveniencia de optar por aplicar los medios a los objetivos prevalentes, son determinaciones *exteriores* al principio económico. La aplicación de éste debe tenerlas en cuenta para responder de un modo lógico a la efectiva existencia de aquéllas, pero entonces es claro que la lógica de una tal aplicación no es inmanente al principio económico, sino algo que trasciende su sentido, poniéndolo en conexión con unos hechos que él no incluye ni excluye. Y es también trascendente a ese principio la lógica de la conveniencia de usar de él para saber los fines que se han de excluir. Tal exclusión es lógica, no porque el máximo aprovechamiento de los medios sea la razón de ella, sino porque, *a pesar* de aprovecharlos al máximo, los recursos de que efectivamente se dispone no dan de sí lo preciso para alcanzar los fines prevalentes y los que son, al lado de ellos, secundarios. Todo lo cual implica que los cálculos han sido realizados desde un *triple supuesto*: a) una *determinada* jerarquía de los fines; b) la *determinación* de aplicar el principio económico; c) el conocimiento, ya también *determinado*, de la cantidad de medios necesaria para lograr los objetivos prevalentes. Ninguno de estos supuestos es idéntico al principio económico, ni se deriva de él; y en lo que atañe a la determinación de aplicarlo, lo más que cabe decir es que es consecuente con la escasez de los medios, no que resulte de ésta como una consecuencia indefectible. La «lógica del pobre» no conduce, de un modo inevitable, a aprovechar al máximo los medios, si no va acompañada de la «moral» del máximo beneficio. Y esta moral no necesita de esa lógica, o, mejor dicho, le ocurre lo que suele decirse de la muerte: que igual al rico y al pobre. En general, y hablando de una manera puramente objetiva, la aplicación del principio económico sólo es necesaria cuando, a su vez, ella misma es un medio posible y necesario para lograr el fin apetecido. Lo que sucede es que el principio económico no alcanza a determinar tal conexión.

Pasemos al otro punto: el del *quantum* de los recursos necesarios para lograr los objetivos prevalentes. Es lógico comenzar por echar la cuenta de estos medios, dado que la exclusión de algunos fines va a depender de que no quede nada para ellos (o bien, de que no quede lo preciso) una vez «reservados» los medios indispensables para los objetivos dominantes. Y ya que estamos hablando de cantidades en una forma muy abstracta o general, permítase introducir una mínima «simbolización» de las ideas. Convengamos en designar con CMP a la cantidad de los medios necesarios para los objetivos prevalentes, y con CMT a la totalidad de los recursos disponibles. Es evidente que si CMP=CMT, lo lógico es excluir todos los objetivos secundarios. CMT es una cantidad independiente del principio económico, en el sentido de no estar por él determinada, como tampoco por la intención de aplicarlo. En todo caso, sería lícito decir que esta intención es previa al hecho mismo de la determinación de CMT, por ser (o cuando en efecto sea) lo que conduce a hacerla. ¿Cabe afirmar otro tanto respecto de CMP? Es innegable que el hecho de la determinación de CMP puede estar precedido por la intención de aplicar el principio económico; y no es menos cierto que, para responder a

una preocupación económica, tal intención debe serle antecedente. Todavía más: aunque la determinación de CMP sea la contestación a una pregunta meramente teórica, no cabe duda de que constituye una exigencia práctica cuando se tiene ya la voluntad de aprovechar al máximo los medios. En este caso, la determinación de CMP no es solamente una necesidad, sino, por cierto, la necesidad de conocer el «mínimo de M indispensable para todo el P que se apetece», aunque también es obvio que el valor de ese mínimo de M no cambiaría por el hecho de que la pregunta sobre él, en vez de venir urgida por un interés de índole práctica, se hubiese suscitado únicamente de una manera teórica. Ahora bien, lo que decide sobre nuestro tema es que en ambos casos la respuesta no viene determinada por el principio económico, sino por algo que le es extrínseco e independiente.

De todo lo cual resulta que ni el «apretarse el cinturón» ni, en general, ninguna forma de excluir un fin son, de suyo, medidas económicas, aunque se basen en la insuficiencia de los medios. Y ello quiere decir, por consiguiente, que el máximo aprovechamiento de los medios, asimismo basado en una limitación, no deriva de ésta simplemente, ni tampoco en la forma según la cual se hace indispensable prescindir de algún fin. Por el contrario, supuesta la limitación de los recursos, el máximo aprovechamiento de los medios sólo se constituye como una necesidad cuando se cumple, ante todo, la condición de que él mismo sea *conocido como un medio posible e indispensable para lograr el fin que se apetece.* Tal vez esto parezca enrevesado. Sin embargo, no solamente puede, sino que tiene que serlo, porque la causa de la dificultad de hacerse cargo de ello estriba precisamente en una complicación objetiva y real: la que hace que la escasez —en función de la cual se nos presenta el aprovechamiento de los medios— se distinga, en efecto, de la limitación en general e incluso de la pura y simple insufícencia. Sin hacer las respectivas distinciones, todo lo hasta ahora mantenido queda por fuerza «en el aire» y, lo que es peor, se presta no sólo a equívocos, sino a los círculos más torpemente viciosos, cuando no a las contradicciones más abiertas. Hace falta, por tanto, definir qué es lo que se entiende aquí por escasez y cuál sea en concreto la manera en que el máximo aprovechamiento de los medios se articula con ella.

* * *

La escasez de que hablan los economistas —y la que todo hombre tiene en cuenta en tanto que de algún modo se comporta económicamente— es una especie o forma de «limitación». No toda limitación es escasez en el sentido económico del término, pero evidentemente este sentido es el de una limitación o finitud. Y lo primero que de ella es menester decir es que todos sabemos, por hábito y connaturalidad, en qué consiste, y mucho más, claro está, los economistas, aunque sea bien escaso lo que éstos nos dicen sobre la esencia misma de la escasez. El laconismo de los especialistas a la hora de definir qué cosa sea la escasez sería perfectamente congruente si lo poco que dicen al respecto no fuese ni más ni menos que lo necesario, o si tal vez no fuera necesaria la propia definición. Y no parece que ésta sea indispensable, ya que la abrumadora mayoría

de los «profesionales» del quehacer económico se la saben ahorrar, sin que de ello haya resultado hasta el momento ningún daño económico importante. Incluso habría que decir que ese poco que dicen podrían habérselo ahorrado, dejando la cuestión a los filósofos, como es uso y costumbre ante los temas de dudosa o nula utilidad. Sin embargo, sería una grave impertinencia atreverse a tachar de dilapidadores nada menos que a los economistas. Ni siquiera el sentido del humor, tan abundante en ellos, disculparía tal reproche. Pero el caso es que a veces los economistas filosofan; y ello es muy comprensible cuando se trata de determinar qué sea su ciencia y, por tanto, también, la índole del objeto respectivo. En este sentido es ejemplar la aportación de L. Robbins, tal vez el más profundo y agudo de los economistas que se han dado a la *venatio essentiae* de su saber, y desde luego el más resueltamente filosófico. Desde el punto de vista de la práctica puede ser lícito desentenderse de sus reflexiones[48], ciertamente teóricas, sobre la ciencia en que la economía consiste; pero el punto de vista de la práctica no sólo no es el único posible, sino tampoco el que aquí mantenemos ni, mucho menos, el que conduce a hablar de la *esencia* de la escasez. De ella, en efecto, van a seguir tratando las consideraciones subsiguientes, aunque no en la forma de un resumen, ni de ninguna especie de comentario, de las ideas del citado autor, sino a título sólo de una investigación personal, para la cual no sería ningún reproche el atribuirle un carácter «excesivamente filosófico». El verdadero fallo de esta investigación, que recaba su propia responsabilidad, consistiría en no lograr decir qué es la escasez en su acepción económica. (Las ideas de Robbins serán expuestas también, inmediatamente después de la definición de la escasez y del examen de la conexión entre los medios escasos y el principio del máximo aprovechamiento de los mismos.)

Habíamos dicho que, en el sentido económico del término, es evidentemente la escasez una limitación o finitud. Ahora bien, con la misma evidencia hay que afirmar que esto es realmente lo menos que de la escasez cabe decir, y tan escaso, que sólo puede servir para empezar. Mas antes de proseguir hay que abordar una idea esencialmente confusa y, sin embargo, muy empleada en la práctica: la idea de la escasez como una especie de «cuasi-plenitud», es decir, como la peculiar propiedad de un «casi llegar a ser». Lo que con ello se entiende es como una gran proximidad (indefinida) entre dos términos respectivamente definidos. La distancia entre ellos es, prácticamente, una «cantidad despreciable». Novecientas pesetas, decimos, son mil pesetas escasas, sobre la base de que quien las ha de recibir no ponga mayor cuidado en las que están por medio. La diferencia existe, y es ella lo que, a título de escasa, nos permite afirmar que apenas la hay o, equivalentemente, lo que apenas permite afirmar que la hay. Tal diferencia es «escasa», aunque no por ser próxima a la cantidad superior, sino, al contrario, por distar mucho de ella. Poner el énfasis en la escasez de la distancia entre dos cantidades es igual que cargarlo sobre la gran lejanía que se da entre la cantidad superior, por una parte, y su diferencia con la inferior, por otra. Todo, en suma, consiste en una cuestión de énfasis o acento, de modo que lo que entra en discusión no es la existencia de la diferencia, sino el «aprecio subjetivo» de la misma, respecto al cual es posible no llegar a un acuerdo, por muy buenas que sean las razones que las dos partes aleguen y aunque no sea poca, sino

mucha, la voluntad común de estar en armonía. De todo lo cual resulta que esta idea confusa de la escasez no es la noción de la escasez económica. Para ésta debe valer aquello de que *les amis sont les amis, et les affaires sont les affaires* (una versión, en la esfera de la economía, del clásico *amicus Plato, magis amica veritas).*

Así, pues, para poder diferenciar a la escasez, en su sentido económico, de todas las demás limitaciones, hay que tener en cuenta que la primera es específica del medio precisamente a título de medio. Y siendo la utilidad lo que define a éste, hay que decir, por tanto, que la escasez consiste en una limitación de la utilidad que algo posee. Ello supone que realmente tiene alguna. En consecuencia, si se diera el caso de que algo estuviese desprovisto de toda utilidad, o, hablando con referencia a la práctica humana, si una cosa no poseyera ningún modo de utilidad conocida, nos encontraríamos ante un ser cuya limitación, por muy grande que fuese, carecería de sentido económico y no sería, por tanto, una escasez según ese mismo léxico. Y claro está que lo mismo le sucede a todo cuanto sea muy abundante, pero no tenga ninguna utilidad. Ningún ser en estas condiciones es un medio abundante ni un medio escaso, porque comienza por no ser medio alguno, al menos en relación a la práctica humana.

La utilidad puede estar limitada de dos modos: cualitativa o cuantitativamente. Y dado que toda utilidad es, por esencia, aptitud para un fin, es cualitativamente limitada la utilidad para uno o varios fines de determinadas cualidades. Para ello no es necesario que todos tengan las mismas, sino que las que tienen entren, todas, en un determinado repertorio que, en cada caso, está condicionado por la naturaleza o índole del medio que se va a utilizar. Y, por su parte, la utilidad cuantitativamente limitada es la aptitud tan sólo para uno o varios fines de unas determinadas cantidades. También aquí es menester aclarar que no hace falta que todos tengan las mismas, sino que las que tienen entren, todas, en un determinado repertorio, el cual es dependiente, en cada caso, del *quantum* total del medio que va a ser empleado. En definitiva, las dos mencionadas clases de limitación se constituyen también como una «ineptitud» para ciertos fines en tanto que el logro de ellos es dependiente de un medio determinado (ya sea por sus cualidades, ya en virtud de sus propias dimensiones).

Pues bien, una vez hechas las distinciones anteriores, nos encontramos con que la restricción de la utilidad a unos ciertos fines no tiene nada que ver, cuando es de carácter cualitativo, con la escasez en su sentido económico. Naturalmente, el hecho de que un medio no nos sirva para cualquier clase de objetivo posee, sin duda, una gran importancia relativa en la conducta humana: toda la que, sin duda, tiene la conveniencia de no usar ese medio, por muy grande que sea su cantidad, en la obtención de un fin respecto al cual no es idóneo en virtud de su determinación cualitativa. Y claro está que es también de una gran importancia relativa la inexistencia de la «panacea», ya que si bien la invención del dinero ha sido como una especie de compensación del reiterado fracaso de los alquimistas en su búsqueda de la medicina valedera para la «cura de toda enfermedad» *(pan-ákesis),* lo que en cambio no se ha inventado todavía es el modo y la manera de tener todo el dinero preciso para el remedio de cualquier mal económico. («Poderoso caballero es don Dinero», y acaso más admirable la habilidad con que

consigue tratarlo esa moderna especie de alquimistas que son algunos hombres de negocio; mas, por lo visto, es todavía mayor la cantidad de dinero que es posible seguir echando en falta, por muy grande que sea la que se tenga y no, por cierto, tan sólo para satisfacer el egoísmo.)

Por consiguiente, y hablando en general, para que un medio sea escaso es menester que sea cualitativamente idóneo respecto de algo y, al mismo tiempo, y en algún sentido, cuantitativamente insuficiente. A la limitación cuantitativa ha de añadirse, por tanto, la «insuficiencia», para que pueda hablarse de escasez. En la práctica, todo ello se entiende según la situación y el nivel relativo de los conocimientos humanos. Los contenidos de estos conocimientos no vienen determinados económicamente, sino que son un fruto de la experiencia y la ciencia. En tanto que éstas pueden a su manera funcionar como medios para la más provechosa utilización de los otros recursos, sería «antieconómico» no usarlas *si* su empleo resulta compatible con el logro de los objetivos dominantes. Aunque la experiencia y la ciencia no se gastan por el puro hecho de aplicarlas, el uso de ellas supone, por lo menos, la inversión de algún tiempo que puede ser necesario para la obtención de otros fines (entre los cuales cabe también poner el incremento de la experiencia y de la ciencia, y no exclusivamente el resultante de las enseñanzas obtenidas haciendo su aplicación). En todo caso, la economía no establece la importancia relativa de los fines, ni determina tampoco los contenidos de los conocimientos humanos formal y esencialmente extraeconómicos. Únicamente ha de contar con ellos, y no de modo que, si no los hay, ella misma los deba determinar; por el contrario, como no puede establecerlos por sí propia, la economía sería enteramente imposible si tales contenidos no existieran y si la jerarquía de los fines no estuviese ya dada.

Resumamos lo que hasta aquí se lleva dicho acerca de la escasez. Sea cualquiera el nivel de nuestros conocimientos —aunque con referencia, en cada caso, a un nivel determinado y efectivo—, es la escasez una limitación cuantitativa de la utilidad, es decir, según habíamos definido, una aptitud tan sólo para fines cuyas cantidades no superan unas determinadas dimensiones. Sin embargo, también habíamos visto que para poder hablar de la escasez es preciso añadir una nota más: la de la insuficiencia. No cabe duda de que todo lo cuantitativamente insuficiente es cuantitativamente limitado, pero lo inverso no es cierto. La aptitud tan sólo para fines cuyas cantidades no superen unas de terminadas dimensiones es ciertamente una limitación cuantitativa, pero a la vez una evidente suficiencia respecto de cada uno de esos fines aisladamente tomados. ¿En qué consiste, pues, la insuficiencia que ha de añadirse a la limitación cuantitativa y formar con ella una unidad para que así resulte la escasez?

En realidad, ya conocemos algo de ella. En efecto, sabemos que, puesto que ha de añadirse a la limitación cuantitativa, debe ser compatible con esta limitación, o sea, no con una absoluta y completa incapacidad ni tampoco con una capacidad completa y absoluta, sino con la aptitud tan sólo para fines cuyas dimensiones no superen las que permiten el *quantum* del medio que se va a usar. Mas como quiera que esta clase de aptitud es, según hemos visto, suficiencia respecto de cada uno de esos fines aisladamente tomados, la insuficiencia en que consiste la escasez ha ser compatible con

esta aptitud, y relativa, por cierto, a sus mismos fines, ya que ha de constituir con ella una unidad. Dicho de una manera paradójica, *la escasez es insuficiencia y suficiencia de un modo articulado y solidario.* Si fuese solamente lo primero, la economía no sería posible, puesto que no ha de realizar milagros. Y si fuese solamente lo segundo, la economía no sería necesaria. O dicho de otra manera: para que la economía sea, a la vez, necesaria y posible, es menester que la escasez sea también insuficiencia y suficiencia unidas, sin incurrir por ello en una estricta y verdadera contradicción. Para ello es indispensable que, relacionándose las dos con unos mismos fines, cada una lo haga de una manera distinta, de suerte, pues, que, *siendo aquí la insuficiencia una aptitud para diversos fines aisladamente tomados, la insuficiencia que con ella se enlaza es la correspondiente ineptitud para esos mismos fines tomados como un conjunto.*

No hay otro modo de concebir claramente la escasez. Si no se piensa en un conjunto de fines (o, equivalentemente, en un fin divisible en varias partes que como tales forman un conjunto), la escasez se convierte en un vocablo que sólo sirve para significar una «proximidad cuantitativa» con lo que es posible toda suerte de malabarismos psicológicos. Novecientas pesetas resultan mil, a fuerza de «tirones subjetivos», y la economía se transforma en una especie de prestidigitación. Como modo de hablar no hay grave inconveniente en admitir que la economía consiste en «estirar los recursos escasos», y es innegable que, hasta cierto punto, en eso está su función; mas sólo hasta cierto punto: el que define la máxima utilidad proporcionable por los recursos de que se dispone. De esta suerte, el objeto de la economía es el medio escaso precisamente a título de escaso, y en tanto que lo que hay que hacer con él no es convertirlo en mayor, sino sacarle el máximo provecho en la medida en que ello sea posible. La relatividad a esta medida distingue a la economía de toda especie de magia, y suprime la ambigüedad de lo económico en el lenguaje común. Pero ello mismo nos plantea la cuestión de determinar en general, aunque de modo estricto y riguroso, cuándo es objetivamente necesaria la aplicación del principio económico a los recursos de que se dispone. ¿Basta que un medio sea escaso para que sea preciso obtener de él su máximo posible rendimiento?

Según las aclaraciones anteriores, medio escaso es el que por su cantidad resulta suficiente para cada uno de los fines que integran un conjunto, e insuficiente para el conjunto mismo. Pero, evidentemente, ello no quiere decir que para que un medio sea escaso tenga que resultar insuficiente para todo conjunto de fines. Basta con que para él haya un conjunto que como tal sobrepase sus posibilidades, aunque cada uno de los fines que integran este conjunto se pueda, aisladamente, conseguir. La insuficiencia para la totalidad no es necesariamente insuficiencia para una parte que a su vez sea un conjunto (naturalmente, un conjunto menor). En principio, es posible que esa parte sea un único fin o que constituya un conjunto de fines (se sobreentiende «un cierto subconjunto»). Para que sólo pueda conseguirse un fin es menester que éste exija toda la cantidad de medio disponible; y para que se pueda obtener algún conjunto es preciso que la suma de las cantidades necesarias para lograr los fines que lo componen no sobrepase la

determinante del medio con que se cuenta. El hecho de que un solo fin requiera toda la cantidad del medio disponible es solamente una «situación objetiva», cuyo conocimiento notifica una necesidad hipotética: *si* se desea conseguir ese fin hay que emplear en él la totalidad del medio. En consecuencia, para que este empleo sea efectivamente necesario, es menester que el fin de que se trata prevalezca, de hecho, sobre los otros fines. Tal prevalencia sólo será «económica» si todos los fines en cuestión son, a su vez, queridos como medios, porque si alguno es apetecido como fin, y se le prefiere a los demás, él será evidentemente el prevalente. Pero aunque todos fuesen queridos como medios, es absolutamente indispensable que el prevalente lo sea, en definitiva, por una razón extraeconómica; de lo contrario, habría que incurrir en un proceso infinito. Y otro tanto sucede si lo prevalente no lo constituye un solo fin, sino un conjunto de fines. El principio del máximo aprovechamiento de los medios no se puede aplicar sino cuando el objetivo dominante ha sido determinado, y tal determinación no se deriva, de una manera última y radical, de consideraciones económicas, sino que viene dada, en cada caso, por la admisión de una concreta jerarquía de valores.

Nos encontramos así con que *el máximo aprovechamiento de un medio escaso no se deriva, pura y simplemente, de la sola vivencia de la respectiva escasez.* La evitación del gasto innecesario tiene que comenzar por ser posible y ello a su vez supone la posibilidad de algún gasto superfluo. Por consiguiente, *el máximo aprovechamiento de un medio escaso es necesario tan sólo cuando este medio se ofrece como el mejor para un fin prevalente compuesto de varios fines y cuando, además, este objetivo complejo no solamente recaba la integridad de las disponibilidades efectivas, sino también la limitación de los gastos parciales a los respectivos mínimos indispensables para cada uno de los fines que integran el conjunto.* Veámoslo en la forma de un ejemplo. Mil pesetas son un medio escaso para lograr cuatro cosas si ninguna de ellas requiere esa cantidad, pero el conjunto la excede. Si el objetivo que resulta ser el prevalente es una de esas cosas y ella sola recaba las mil pesetas, no hay posibilidad de gastos innecesarios y, en consecuencia, no se puede hablar de evitación de los mismos. Pero si el objetivo prevalente está formado por varias de esas cosas (no, claro está, por todas, en virtud de la hipótesis), el conjunto integrado por las mismas será lo que se consigue aprovechando al máximo las mil pesetas, no solamente si se gasta entero este dinero, sino también si no se gasta en ninguno de los objetivos parciales nada más que el mínimo indispensable para poder lograrlo. La situación así descrita es de tal índole que hace posible el gasto innecesario y, al mismo tiempo, requiere su evitación. En cada uno de los fines parciales se puede gastar más de lo preciso, ya que los respectivos mínimos indispensables son inferiores a las mil pesetas, pero el conjunto no se puede conseguir si se realiza algún gasto superfluo. (Por lo demás, es ciertamente evidente que ni el máximo aprovechamiento de las mil pesetas, ni ningún otro modo de emplearlas, serían necesarios en dicha situación si para conseguir lo mismo que se desea se da otro medio mejor y si éste, en efecto, es valorado así por quien dispone de él.)

Frente a ello cabría, en principio, objetar que cuando el fin prevalente es cualitativamente único, también se da la posibilidad de invertir en alguna de sus partes

más cantidad de medio de la necesaria, no obteniéndose, por tanto, el fin entero. La objeción, sin embargo, carece de fundamento por suponer que el fin es divisible en partes, de suerte que este supuesto se subsume en una de las condiciones mencionadas: la de un fin prevalente que consta de varios fines. Y lo mismo sucede, en realidad, si lo que se quiere obtener son varias unidades de un fin cualitativamente idéntico. La situación resulta equivalente a la que hemos descrito, porque también se da en ella la necesidad de evitar todo gasto parcial innecesario.

* * *

La necesidad de aprovechar al máximo un medio escaso no tiene nada que ver con la que es propia de una reacción instintiva. Por lo pronto, no todo lo que se llama un medio escaso tiene, sin más, la posibilidad de ser máximamente aprovechado, es decir, de ser aprovechado de tal modo que su empleo sea excluyente de todo gasto superfluo. Para que el máximo aprovechamiento sea posible, hace falta, como ya antes se indicó, que también algún gasto superfluo sea posible. En consecuencia, la necesidad de evitar esta clase de gastos es solamente una necesidad hipotética, y en su hipótesis ha de estar incluida —por hablar nada más que de hechos cognoscitivos— la noticia de la mínima cantidad de medio indispensable para cada unidad de los diversos miembros de un conjunto de fines. La actitud consistente en aprovechar al máximo el medio con que se cuenta —o, lo que es igual, la «actitud económica»— requiere, por tanto, hacer una «adecuada distribución» de aquél en tantas partes como objetivos parciales se trate de conseguir. Que esta distribución sea necesaria no significa que ya venga dada, de un modo puramente natural, por la necesidad que de hacerla se tiene. Llevar a cabo tal distribución constituye realmente una *necesidad lógica,* pero de ningún modo es el efecto de una «constricción natural» a la que no se pueda resistir. Desde luego, sería una inconsecuencia el omitir esa distribución; pero tampoco una inconsecuencia significa una absoluta imposibilidad. Y aun en el caso —sin duda alguna, «normal»— de que el medio quede dividido en tantas y tales partes como los fines parciales lo requieran, la operación que de este modo se hace es cosa muy diferente de una reacción instintiva ante un complejo de estímulos. Para que pudiera asimilársela a una reacción de esa índole sería preciso que cada mínimo gasto indispensable para el respectivo fin parcial fuese efectivamente un excitante y no tan sólo un puro y simple «dato». En realidad, sería cada uno de estos fines parciales lo que aquí se podría considerar como excitante o estímulo; mas para ello no hace falta saber cómo hay que distribuir el medio escaso, ni hay que contar con este mismo medio, ni, finalmente, aunque se disponga de él, tampoco existe una proporción entre la intensidad de unos tales estímulos y las respectivas cantidades que del medio disponible se han de usar para obtener cada uno de los fines.

Provista, pues, de la «naturalidad» de lo que es lógico, y no de la pertinente a lo biológico o físico, la ajustada distribución del medio escaso —su división en partes correspondientes a cada uno de los fines parciales— se viene a llevar a cabo como una actividad típicamente económica. En este punto es verdaderamente ilustrativo el hacerse

cargo de la forma en que la economía se distingue de las diversas técnicas de la producción, sin aislarse de ellas. Cada una de estas técnicas informa sobre la cantidad de medio indispensable para lograr un fin, con independencia de que éste se articule con otros en un conjunto y, por lo mismo, sin entrar tampoco para nada en la relación de dicho *quantum* con el que tiene la totalidad del medio disponible para obtener el conjunto. De ahí que la pregunta «¿cómo hay que distribuir tal medio escaso para lograr tal conjunto de fines?» no corresponda a ninguna técnica de la producción, ni siquiera en la hipótesis de que todos los fines sean objeto de una sola y misma de esas técnicas. El «conocimiento simultáneo» de la cantidad total del medio disponible y de la que requiere cada uno de los fines que forman el conjunto es competencia exclusiva de la actitud económica. Fuera de esta actitud, lo único necesario para obtener un fin es disponer de la mínima cantidad indispensable del medio correspondiente. Si se dispone de más, lo mismo cabe no hacer uso del sobrante, que servirse de él para lograr una cantidad mayor del mismo fin. Por el contrario, en la actitud económica el uso de este sobrante no es —no puede ser— indiferente, y no tan sólo porque «se trata» de aprovechar al máximo los medios, sino ante todo porque la misma necesidad de este aprovechamiento viene dada por el nexo existente entre un conjunto de fines apetecidos y la determinada cantidad del medio con que se cuenta para poder obtenerlos. Ello equivale a decir que la necesidad (ideal o lógica) de la ajustada distribución del medio escaso sólo se puede dar, y a su vez es necesario que se dé, en la actitud económica, porque ésta se halla esencialmente instalada entre la *pretensión* de conseguir un conjunto de fines y el *hecho* de un medio escaso que sólo convenientemente distribuido puede servir para obtener ese conjunto.

La actitud económica es «global». Cuenta con los informes de las técnicas que rigen la producción, y a su vez ella misma es directiva del uso o ejercicio de esas técnicas, no desde el punto de vista de la forma en que los respectivos fines se consiguen, sino desde la perspectiva del principio —tomado, *en general*— de la máxima utilidad que es compatible con el mínimo gasto. Este principio no se determina por la naturaleza de los medios ni por la de los fines. En tal sentido es *abstracto y enteramente vacío,* aunque siempre se aplique, en cada caso, a unos fines concretos y a unos medios que tienen igualmente una determinada índole y cantidad. En cada una de sus «situaciones», la economía se encuentra, indudablemente, con ciertos fines y con ciertos medios. Ello no obstante, la actitud económica no está vinculada, por su esencia, a ningún tipo de medios ni de fines. Únicamente tiene como supuesto la *escasez* de los medios y, como objetivo propio y específico, la *máxima utilidad* que de ellos se puede conseguir. Pero ni la escasez es un carácter por el que internamente se define un cierto tipo de medios, ni la máxima utilidad es en sí misma una clase de fin cualitativa y cuantitativamente determinado.

Desde este punto de vista, la economía se nos vuelve a aparecer como algo *abstracto* y, a su modo y manera, *universal.* El quehacer en que estriba no se vincula necesariamente a unos determinados bienes materiales. Por ello mismo —o sea, por hallarse exenta de esta vinculación— tiene una evidente *libertad,* en el sentido de no estar sujeta a ninguna especie de esos bienes. Claro que en cada caso se ejerce sobre

alguno de ellos, pero ninguno la liga a los respectivos contenidos, reteniéndola exclusivamente para sí. Aunque atañen a cosas materiales, la máxima utilidad y la escasez no se concretan en una sola figura unívocamente perfilada, ni hacen posible tampoco una ley general en virtud de la cual se pudiera *a priori* establecer la morfología completa de sus casos. Ello quiere decir que en tal sentido son esencialmente *indefinidas,* y, en consecuencia, sólo pueden darse para el hombre si es también esencialmente indefinida la posibilidad que éste tiene de que algo material le venga corto, o bien de que se le ofrezca como el máximo provecho a conseguir. En cualquier caso, la relación con algo material tiene que darse, pero lo que no se da es la relación, para todos los casos, con una sola y misma cosa material específicamente determinada. A esta desconexión es justamente a lo que aquí venimos considerando como uno de los rasgos peculiares del espíritu humano en cuanto sólo indefinidamente vinculado a la circunstancia material de nuestra vida.

Esencialmente idéntico a lo que se acaba de decir es lo que se formula al señalar, para toda actitud económica, la necesidad de la renuncia a alguna de las posibilidades ofrecidas por la índole y cantidad del medio correspondiente. El sujeto económico ha de determinar a qué renuncia, precisamente porque una tal determinación no le está dada. La actitud económica es siempre formalmente selectiva, pero ello es posible porque la selección, que en cada caso ha de darse, no es nada que ya esté hecho «desde siempre». El nexo entre la escasez y la necesidad de selección —o, respectivamente, de renuncia— se muestra así de una manera *general,* como algo constitutivo del quehacer económico. Inequívocamente lo ha señalado L. Robbins: «Todo acto que exige tiempo y medios escasos para lograr un fin, supone la renuncia a usarlos para alcanzar otro fin. Por tanto, ese acto tiene un aspecto económico»[49]. No cabe la menor duda sobre lo que con esta afirmación se quiere dar a entender: *ningún* acto económico es posible sin renunciar a *algún* fin. Tan cierto es ello como que al decirlo nos seguimos moviendo en un ámbito esencialmente indefinido. Y lo mismo sucede si nos trasladamos a la célebre definición de la economía que el mismo autor ha propuesto: «ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre unos fines y unos medios limitados que poseen un uso alternativo»[50]. Es evidente que con esta fórmula no se expresa la índole de los fines ni se determina internamente la que han de tener los medios, y claro está que, al hablar de aplicación «optativa», el sujeto de ella debe ser pensado en general como algo que todavía no está determinado hacia ninguna de sus direcciones posibles.

Cabe, no obstante, un *reparo* a la manera en que el eminente economista argumenta su posición. Para llegar a la fórmula que acabamos de ver, su autor comienza por una implacable crítica de lo que él denomina la «definición materialista» de la economía, típica en el pensamiento anglosajón. Según esta manera de pensar, la economía se ocupa de bienes materiales, ya que estudia las causas del bienestar material. Por el contrario, según la tesis con la que hemos enlazado, la economía es ajena a esta presunta índole material de sus objetos. Los bienes que denominamos económicos no son, por fuerza, bienes materiales, y, por lo mismo, cuando de hecho tienen este carácter, ello es enteramente indiferente para el sentido de la economía. Ahora bien, si esto fuese lo

cierto, las ideas que aquí se han mantenido resultarían, por una parte, confirmadas, pero a costa de quedar, por otra, desmentidas. En efecto, lo que aquí se ha negado es que la economía se vincule, de un modo necesario y exclusivo, a unos determinados bienes materiales; pero a la vez también hemos sostenido que siempre se relaciona con algún bien material. La índole esencialmente indefinida del principio económico consiste así en una radical indiferencia respecto de *las* clases de esos bienes, no respecto a *la* clase de todo bien material en general. Por consiguiente, aun aceptando el sentido esencial de la definición «antimaterialista», resulta, sin embargo, inevitable la oposición a la tesis por la cual se descarta la índole material de los objetos de la economía. Examinemos, siquiera sea de un modo muy sucinto, los argumentos de la tesis en cuestión y veamos también por qué son, en definitiva, insuficientes.

Cuatro son los principales argumentos. Tomemos como el primero —aunque de hecho no encabece la serie— la crítica de la fórmula «bienestar material». Esta expresión —se nos dice— es estrambótica desde el punto de vista filosófico, porque se basa en una *división* de los estados mentales, esencialmente *unitarios*[51]. Frente a ello, importa señalar que la unidad de los estados mentales no se opone a la diversidad de sus posibles condiciones externas, ni a que éstas tengan un carácter físico. Por otra parte, el propio bienestar, aunque es sin duda una situación o estado subjetivo, se relaciona siempre con cosas materiales, de modo que lo que en realidad habría que decir es que la fórmula «bienestar material» es redundante, sin que en cambio lo sea la de «bien material».

El segundo argumento consiste en una reflexión sobre un ejemplo. Si mientras está en la isla, Robinson Crusoe charla algunos ratos con el loro, la actividad que entonces ejecuta no podrá ser económica —supuesto que la economía se enlace siempre con bienes materiales—, por no rendirle ningún beneficio material; pero, si ya de vuelta en su país, y subido a un tinglado, aquél usa su charla con el loro para ganarse la vida, la actividad que de esta suerte pone en práctica tiene un aspecto económico, tanto si los ingresos resultantes de ella son empleados en comprar patatas, como si se los invierte en aprender filosofía[52]. Lo que con este ejemplo se trata de hacer ver es que en la fase primera (Robinson en la isla) no hay dificultades especiales si se admite que una actividad no productiva de ningún bien material no es económica, mientras que, en cambio, en la segunda fase, ocurre lo contrario, pese a que la charla con el loro sigue sin ser, de suyo, productiva de ninguna cosa material. Aunque el autor del ejemplo no formula esto último expresamente, es indudable que lo tiene en cuenta. De ahí que si se replica que al charlar públicamente con el loro obtiene unas ganancias materiales, en realidad no se iría al verdadero fondo de la cuestión, porque a su vez cabría redargüir haciendo la aclaración de que tales ganancias no se obtienen quedándose sin una cosa material (como sucedería vendiendo el loro). Sin embargo, el asunto es algo más complicado. Por lo pronto, la charla con el loro, aunque no sea un trozo de materia, tampoco es una actividad inmaterial. Baste considerar la diferencia entre el puro pensar en esa charla y el efectivo acto de ejercerla. En el ejemplo, el dueño del loro cobra por algo más que por la mera charla simplemente pensada. Y el «servicio» que presta a quienes le oyen es *mediatamente material* no en el sentido —acertadamente rechazado, en un contexto

distinto, por el propio autor que nos ocupa— de reducirse a algo así como unas «vibraciones materiales», sino en cuanto condicionada por el uso de ciertas energías físicas. No es que el público pague por el gasto de tales energías, pero tampoco pagaría si no lo hubiese, ya que el placer que recibe no le llega de un modo puramente espiritual, sino a través de unas palabras y unos gestos, en los que hay un coeficiente físico. Si este coeficiente no existiera, el placer por el que cobra Robinson no podría ser objeto de comercio, como tampoco lo podría ser ningún placer que una obra de arte proporcione. Y otro tanto sucede, siguiendo con el ejemplo, si Robinson, para aprender filosofía, compra un libro que trata de ella, o le paga a un maestro por enseñársela. Aunque la filosofía es inmaterial, no son a su vez inmateriales ni el libro que trata de ella, ni las lecciones que el maestro suministra por medio de la palabra. Por eso cabe pagar las lecciones y el libro con algo que tampoco es inmaterial.

Un tercer argumento aparece también «ejemplificado». La cuestión de si algunas de las obras atribuidas a Shakespeare se deben realmente a Bacon, aunque en sí misma no es formalmente económica, tendría, no obstante, un cierto aspecto económico si los derechos de autor fuesen perpetuos y los descendientes de ambos escritores se disputasen la propiedad de estos derechos. Sin embargo, la causa de que una tal propiedad esté dotada de sentido económico no habría que verla en que los derechos de autor se relacionen con el bienestar material, puesto que esa misma propiedad puede ir a parar a una institución de beneficencia, sin que por ello se pierda aquel sentido, el cual, por tanto, sólo puede fundarse en que las leyes de la propiedad literaria harían escaso el uso de las obras en relación con la demanda de ellas[53]. Ante este argumento se impone, en primer lugar, la consideración de que la referencia a la escasez es, evidentemente, lo esencial y lo en definitiva decisivo para todo el asunto. Si la escasez no anduviese por medio, no se podría hablar en este caso, como tampoco en ninguno, de una cuestión económica. Ello no obstante, la exclusión de toda referencia al bienestar material —o, por decirlo más exactamente, a bienes materiales— no está, en realidad, justificada. Si alguien cede la propiedad de sus derechos de autor a una determinada sociedad de beneficencia, no solamente le traspasa a ésta la posibilidad legal de funcionar como algo determinante de la escasez de las obras respectivas, sino que también le proporciona la capacidad de conseguir, por medio de la venta de esas obras, bienes materiales convenientes para la propia finalidad de la institución. Y no parece muy aventurado el sostener que es en verdad esto último, y no precisamente lo primero, la causa de que la institución pueda quedar económicamente favorecida con la donación que se le hace. La referencia a los *posibles* bienes materiales se da aquí, ciertamente, de una manera *mediata,* pero «posibilidad» y «mediatez» no son lo mismo que «nada»; de lo contrario, la propia beneficencia carecería de sentido, como igualmente tampoco lo poseería si no fuesen escasos los bienes materiales que procura para poder atender a quienes los necesitan y carecen de ellos.

Finalmente, el cuarto de los argumentos principales viene dado por «el problema económico de decidir entre lo económico y lo no económico»[54]. La cuestión no es ningún bizantinismo. Se trata, sencillamente, de la necesidad de repartir entre el trabajo y

el ocio las horas que tiene el día. Este reparto es, evidentemente, un asunto económico, aunque una de las porciones que en él se han de definir no se destina a actividades productivas de bienes materiales, y aunque tampoco está dotada de esta índole la propia distribución. El argumento, que su autor cree «aplastante», vale, sin duda alguna, y con todo ese peso que se le atribuye, frente a la concepción de lo económico como estrictamente sinonímico de «productivo de algún bien material». No se puede, por tanto, discutir su oportunidad ante la tesis de E. Cannan, con la cual polemiza y que en efecto mantiene esa concepción. Pero la idea que de lo económico se ha establecido aquí no se confunde con la que el argumento en cuestión desautoriza. Tiene con ella un punto de contacto, pero nada más que uno: la referencia a los bienes de índole material. Y aun así, no se debe olvidar la condición —también aquí explícitamente registrada— de que los bienes de índole material sólo dan ocasión a los problemas de la economía en tanto que son escasos. La nota de «productivos» no ha sido ni incluida ni excluida al hablar de esos bienes y de su posible escasez en relación a la necesidad que de ellos se tenga. Lo que en cambio es palmario es que, constituyendo la escasez una limitación cuantitativa, sólo cabe hablar de ella en tanto que por esencia se refiere a entidades provistas de un cierto *quantum* y, consiguientemente, materiales en ese mismo sentido. Sólo lo que posee este carácter puede presentarse como un medio cuya escasez recaba, para poder atender a un conjunto de fines, una distribución o división en dosis proporcionadas a las exigencias de los miembros de ese mismo conjunto. Por tanto, la distribución de un tiempo dado en las partes precisas para usarlo de acuerdo con varios fines es algo que presupone *una cierta materialidad* del tiempo mismo: la de algo que es un *quantum divisible* de diversas maneras, sólo una de las cuales corresponde al mejor modo de servirse de él para lograr unos determinados objetivos. (No se puede negar que este concepto del tiempo, así tan al desnudo presentado como algo material, choca con un sector de nuestros hábitos. De hecho, nuestra manera de imaginarnos el tiempo es la de algo que, de puro sutil, resulta evanescente y espectral: como la imagen que también nos hacemos del espíritu cuando queremos materializarlo *ad pedem litterae.* Ello no obstante, sería abusivo sostener que no afrontamos el tiempo de otra forma que la pura y simplemente espiritual. Abusivo, por falso. La realidad es que *contamos con* el tiempo y *lo contamos* —o sea, que lo medimos— y que lo repartimos en diversas porciones, aunque no siempre de la mejor manera. Esta *divisibilidad* que el tiempo tiene en nuestro modo de hacernos cargo de él no es, por cierto, un atributo del espíritu. Cabe considerarla, simplemente, como algo metafórico, pero la posibilidad de esta metáfora se corresponde con una necesidad, y ello en el mismo sentido en que también es necesaria y posible la metáfora en cuya virtud el tiempo se nos presenta como algo de lo que podemos disponer, es decir, como si fuese un cierto «medio», del que no nos es dado prescindir, pero cuya distribución se encuentra, de algún modo, en nuestras manos. Y así es, en efecto, como la economía lo considera.)

Hay frente a todos los argumentos mencionados una objeción *general:* ya que los medios a que la economía se refiere son, por principio, escasos, es preciso pensarlos como en algún sentido materiales, puesto que la escasez no se concibe —por suponer

una limitación cuantitativa— como algo que pueda darse en un ser enteramente desprovisto de toda suerte de condicionamiento material. En consecuencia, el propio hecho de que los «servicios» entren en el objeto de la economía en tanto que son escasos, se explica, en definitiva, en virtud de ese condicionamiento. Por tomar otra anécdota del mismo autor, «los servicios del bailarín» tampoco son enteramente inmateriales. En realidad, están en el mismo caso que «las charlas con el loro» y que «las lecciones de filosofía». Lo inmaterial en todos estos ejemplos son los valores con relación a los cuales cada uno de los servicios actúa como «portador». La belleza o la gracia del baile que se ejecuta no es, en sí misma, nada material; pero el baile lo es. Y de aquella no tendría ningún sentido el decir que es escasa en la acepción económica del término, ni que lo deje de ser; mientras que el baile puede ser escaso en esa misma acepción: concretamente, siempre que de él exista una demanda superior a la oferta.

Por lo que toca al concepto de la mercancía escasa —también en Robbins aparece esta idea más especializada o restringida[55], propia de toda economía de cambio—, puede bastar aquí la consideración de que nada esencial varía por ello. La mercancía escasa es una forma de lo que se llama medio escaso. En cuanto pura y simple mercancía, tampoco incluye la nota de la productividad *sensu stricto.* Y en cuanto escasa le conviene lo mismo que ya ha sido dicho en general para los medios escasos. La definición esencial de la escasez le es aplicable. La inferioridad de la oferta respecto de la demanda es el modo social y comercial de la insuficiencia relativa (no absoluta) que hay en toda escasez en el sentido económico del término. Ello se hace patente cuando se mira la mercancía escasa con los mismos ojos de su dueño. Para que éste se encuentre en la necesidad de aprovecharla al máximo, lo que hace falta es en esencia lo mismo que ha sido señalado anteriormente. Por lo demás, conviene tener en cuenta que la «subida de valor» determinada por una mayor demanda es *formalmente un hecho extraeconómico,* por más que pueda ser aprovechado económicamente. En sí mismo, tal hecho pertenece a la estructura de la vida comercial en cuanto tal, no propia y directamente a la forma esencial de la economía, aunque sea, sin duda, susceptible de tratamiento económico. Y lo mismo sucede con la escasez «provocada». Esta escasez pertenece, como un recurso, a la técnica propia del comercio, lo mismo, exactamente igual, que la publicidad, que también tiende a aumentar la demanda. La estrategia en cuestión es técnica comercial (no entremos por ahora en el problema de las condiciones morales de su licitud). Igual que existen técnicas de la producción, las hay también comerciales; y lo mismo las unas que las otras son formalmente distintas de la economía en su más estricto sentido, aunque evidentemente pueden, y también deben, subordinarse a ella. (Todo esto, claro está, sobre la base de que la relación con la economía no es menor en la producción que en el comercio, y de que, desde luego, el quehacer más específicamente económico no se da aislado de la una y del otro.)

En último término, la causa de que «lo económico» —en la más ancha acepción de la palabra— incluya la producción, el comercio y las actividades más irreductiblemente específicas de la economía, se halla en el hecho de que todas estas realidades poseen —cada cual a su manera— un fundamento común: la necesidad en que está el hombre de

subvenir a ciertas insuficiencias, actuando para ello en una forma que él mismo tiene que determinar. Tampoco ese fundamento es formalmente económico, pero sin él carecerían de sentido tanto la actividad estrictamente económica como la producción y el comercio a ella subordinados. Por tanto, no es un capricho la existencia, para el adjetivo «económico», de una amplia acepción que no lo refiere solamente a las actividades *sensu stricto* económicas, sino que lo aplica también a las *ordenables* por éstas y que con ellas coinciden en la implicación del mencionado fundamento común. Hacer esta observación es algo más que tratar de una «cuestión de palabras». Hay, en la realidad, un cierto nexo entre el sentido amplio y el estricto de la voz «económico», y ese nexo procede de la identidad del fundamento al que ambos remiten. En su virtud, *es en general económico el comportamiento humano enderezado a conseguir bienes materiales externos, contando, por una parte, con medios también provistos de esa índole, pero que son escasos, y, por otra parte, con unos medios internos —las capacidades físicas e intelectuales del hombre— donde se da, asimismo, la nota de la escasez.*

Si se acepta que así viene a formularse una definición de «lo económico» que pretende abarcar todo lo que en él se incluye de hecho, solamente hace falta subrayar que también «de derecho» es esto muy comprensible. Sin embargo, ello mismo obliga a realizar unas cuantas —muy pocas— puntualizaciones. Por la primera de ellas tal vez habría que pedir alguna excusa, porque se trata de algo tan evidente como que hay un bien interno, la salud, que, aunque material a su manera, no es, sin embargo, objeto de un comportamiento formalmente económico, por mucho que se prolongue el sentido de éste. Y, en segundo lugar, acerca de la atribución de la escasez a la capacidad intelectual propia del hombre, es preciso decir que, además de no limitarse simplemente a una pura retórica de la modestia, tampoco tiene en su base ningún materialismo metafísico. Para pensar que la capacidad intelectual del ser humano está afectada por la nota de la escasez, no es imprescindible interpretarla como una energía esencialmente física. Basta con darse cuenta de que su uso está condicionado por algunos factores materiales: un hecho reconocido, y perfectamente aceptado, por quienes no por ello consideran que nuestro entendimiento se reduzca a una simple fuerza material (¿cómo, sin ir más lejos, se podría explicar, de lo contrario, el hecho mismo de la economía según las características mostradas en cuanto aquí se ha dicho acerca de él?).

[42] Todas las reglas de las diversas «técnicas» son de suyo ordenaciones directivas de alguna actividad propia del hombre y que no tiene en éste una plena y estricta determinación natural. En el hombre, la técnica suple a la naturaleza, no porque ésta no exista en modo alguno en el animal humano, sino por no estar determinada de una manera completa, «dejándose», por el contrario, actualizar, en algunas de sus operaciones, por leyes artificiales.

[43] Ciertamente, esta necesidad es relativa, y no se la puede describir como una especie de construcción o compulsión absolutamente irresistible. Y se trata, además, de una necesidad que se nos muestra intelectivamente, no de un modo instintivo, por muy cierto que sea que no ha menester de unas especiales reflexiones para resultar percibida.

[44] «The part of welfare which can be brought directly or indirectly into relation which the measuring rod of money» *(Economics of Welfare,* 3rd. edit., p. 1).

[45] «The general causes on which the material Welfare of human beings depends» *(Elementary Political*

Economics, p. 1).

[46] «The general methods by which men co-operate to meet their material needs» («Economics as a Liberal Education», *Economica,* vol. I, p. 3).

[47] «Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis.» Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 1, a. 1, ad. l.

[48] Cf. L. Robbins: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science.* Second Edit., MacMillan, London. Melbourne. Toronto. St. Martin Press, New York, 1969. Hay versión castellana, de Daniel Cosío Villegas, con el título *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

[49] «Every act which involve time and scarce means for the achievement of one end involves the relinquishment of their use for the achievement of another. It has an economic aspect.» *(Op. cit.,* p. 14).

[50] «Economics is the science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses.» *(Op. cit.,* p. 16).

[51] «From the philosophical point of view, the term 'material welfare' is a very odd construction. 'The material causes of welfare' might be admitted. But 'material welfare' seems to involve a division of states of mind which are essentially unitary.» *(Op. cit.,* p. 11, en nota).

[52] «If Robinson Crusoe digs potatoes, he is pursuing material or 'economic' welfare. If he talks to parrot, his activities are non-economic in character. There is a difficulty here to which we must return later, but it is clear *prima facie* that, in this context, the distinction is not ridiculous. But let us suppose Crusoe is rescued and, coming home, goes in the stage and talks to the parrot for a living. Surely in such conditions these conversations have an economic aspect. Whether he spends his earnings on potatoes or philosophy, Crusoe's getting and spending are capable of being exhibited in terms of the fundamental economic categories.» *(Op. cit.,* p. 10).

[53] «Surely the question has an economic aspect simply and solely because the copyright laws supposed would make the use of the plays scarce in relation to the demand for their use, and would in turn provide their owners with command over scarce means of gratification which otherwise would be differently distributed.» *(Op. cit.,* p. 23).

[54] «Let us accept Professor Cannan's use of the terms 'economic' and 'noneconomic' as being equivalent to conductive to material and non-material welfare respectively. Then we may say whit him that the wealth of society will be greater proportion of time which is devoted to material ends, the less of proportion which is devoted to inmaterial ends. We may say this. But we must also admit that, using the word 'economic' in a perfectly normal sense, there still remains an economic problem, both for society and for the individual, of choosing between these two kinds of activity —a problem of how, given the relative valuations of product and leisure and the opportunities of production, the fixed supply of twenty-four hours in the day is to be divided between them. *There is still an economic problem of deciding between the 'economic' and the 'non-economic'.» (Op. cit.,* p. 11).

[55] *Op. cit.,* pp. 55-56.

SEGUNDA PARTE

LA ECONOMÍA Y EL LIBRE ARBITRIO DEL HOMBRE

IV. Instinto y libre albedrío en el quehacer económico

1. Crítica de la teoría instintivista

A lo largo de la primera parte de esta obra se ha llevado a cabo el desarrollo de los varios aspectos de una idea que puede en resolución ser definida como *la libertad fundamental del quehacer económico.* De una manera esencial, todas las consideraciones precedentes estaban encaminadas a hacer ver que en el despliegue de sus actividades económicas el hombre no está de suyo limitado a ningún repertorio, definido y concluso, de necesidades, ni tampoco de medios para satisfacerlas. Precisamente esta falta de limitación —o, mejor dicho, y para formularlo de un modo positivo, la «apertura» de las actividades económicas a las necesidades y los medios de más diversa índole— es lo que aquí se ha tratado de llevar a expresión mediante el uso del término «libertad», tomándolo fundamentalmente en el sentido de una irrestricta amplitud de posibilidades. Claro está que en cada caso y situación el hombre tiene que habérselas, tanto individual como socialmente hablando, con unas determinadas exigencias y, respectivamente, también con unos medios e instrumentos asimismo determinados en virtud de las efectivas circunstancias en que su actividad se desarrolla. Pero las circunstancias, los casos y las situaciones a los cuales se hace posible referirse como algo provisto de un sentido económico, no se dejan enumerar de una vez para siempre, de modo que no podemos entenderlos como si fuesen miembros de un conjunto definitivamente establecido. Y, sobre todo, las propias necesidades, y aun los medios, del quehacer económico son indefinidamente variables, pese a que también tienen en común, ya sea directa, ya indirectamente, la índole de lo que se denomina «material».

Acontece, en efecto, que incluso las más altas dimensiones de la existencia humana —las que con todo rigor se considera como exclusivas de nuestro propio espíritu— tienen también la índole de indirectamente materiales. Ello se debe al hecho de encontrarse materialmente mediadas y condicionadas. Si cabe sostener que de algún modo la economía se relaciona con ellas, la explicación de este nexo se encuentra precisamente en que esas dimensiones superiores de la existencia humana pueden hacer que el hombre, para satisfacer sus exigencias, deba verse en el caso de tener que enfrentarse con

dificultades y problemas de sentido económico. No es tan sólo, por tanto, que el espíritu humano resulte en general imprescindible para que los problemas económicos se puedan constituir y presentar, sino también que entre esos problemas hay algunos que de un modo específico dimanan de la realidad de nuestro espíritu, en la medida en que éste se articula con la naturaleza material y en ella tiende a proyectarse y expresarse. De todo lo cual, en suma, se concluye que el quehacer económico trasciende la distinción entre la materia y el espíritu (aunque ello, naturalmente, presupone la validez de esta misma distinción). La indefinida —o, si se quiere, imprevisible diversidad de posibilidades del quehacer económico se constituye, así, en un cierto signo de la amplitud ontológica del hombre.

Desde esa amplitud o libertad —la más radical y sustantiva— del quehacer económico, se hace posible otra, de la que ahora vamos a ocupar nos, haciendo de ella el objeto de la *segunda parte* de esta investigación. Se trata de lo que se llama libertad en la acepción más conocida o frecuente de la palabra: la que también se designa con el término de «libertad de arbitrio o de albedrío». En su virtud, cuenta el hombre con un íntimo dominio y señorío de ciertos actos suyos y se vive a sí propio como el origen de ellos y no tan sólo como el escenario en el cual se ejecutan. Tal libertad es, pues, la propiedad por la que cabe decir que de un modo efectivo somos protagonistas de lo más íntimo o propio de nuestra vida; y, si esa libertad fuera ilusoria, sería vana también la pretensión de asumir nuestro ser como capaz de decidir sobre sí mismo, aunque en principio se encontrase abierto a toda la realidad.

Considerada pura y simplemente desde un punto de vista descriptivo, la fórmula «economía y libre arbitrio humano» se limita a expresar una conexión que nunca es menester sobreañadir a la vivencia espontánea de nuestras actividades económicas. No cabe la menor duda de que estas actividades aparecen —son realmente vividas— como directamente articuladas con ciertos requerimientos; pero a la vez es igualmente cierto que en ellas nos percibimos, de una manera directa, como seres dotados de una cierta capacidad de decisión. Dicho con otros términos: si nos atenemos sólo a registrar lo que nosotros mismos percibimos, de una manera directa, en esa forma de nuestra conducta, al punto nos encontramos con el hecho de una cierta conciencia de deliberar y decidir, siquiera sea bajo la «presión» de unas determinadas circunstancias. Puede también ocurrir que esas circunstancias se nos muestren como el efecto o la repercusión de otras decisiones nuestras anteriores, acertadas o erróneas. Mas, aun así, nos vemos ante ellas como ante algo que nos hace frente y con lo cual, por tanto, hay que contar. Ahora bien, en esta situación nuestra conducta no se reduce a ser la objetivación, o la mera conciencia, de la circunstancia en cuanto tal, sino que estriba también en una «respuesta» a ella. La circunstancia, en suma, es algo ante lo cual y con lo cual nos encontramos, no de un modo teórico, sino urgidos a reaccionar y responder. Nos vemos, así, en el caso de tener que actuar, sin que ello en modo alguno signifique que, por sernos preciso, lo que hemos de hacer se nos dé hecho. Íntimamente, captamos nuestra respuesta como algo surgido de nosotros merced a una decisión, en ocasiones muy rápida, pero nunca meramente natural. En ningún caso la vivencia real de esta conducta se muestra por

entero reductible al cumplimiento de una actividad puramente instintiva. En la respuesta a la circunstancia «estimulante» del comportamiento económico nos aprehendemos a nosotros mismos como seres que se autodeterminan en alguna dosis o manera. Naturalmente, todo esto puede afirmarse sobre la base de que nuestra actividad se nos presente como algo racional; pero únicamente así se puede hablar de un comportamiento económico.

La economía, en efecto, es un quehacer que como tal se ejecuta, hábil o torpemente, con la intervención de la razón: iluminado o conducido por ésta. En una forma radicalmente primordial, el quehacer económico consiste en uno de los tipos o maneras del uso práctico de la capacidad de razonar, y de ahí que en cualquiera de sus diversas manifestaciones ese mismo quehacer se constituya como una activa y autoconsciente ordenación de algo que se nos presenta como un medio, o una disponibilidad, hacia algo que vivimos como un fin o, equivalentemente, como una necesidad. La vivencia de ese fin y de ese medio, justamente en su mutua conexión, tiene lugar como un explícito hecho teleológico. Dada de inmediato a la conciencia, la teleología que así aparece nos hace ver en la conducta humana algo formalmente consistente en una actividad de la razón. Y ello es, sin duda, lo que en sustancia ha subrayado Von Mises al encuadrar la economía en el concepto de la «acción humana»[56]. Todo hacer de esta clase es, por esencia, una actividad inseparable de su propio quererse y conocerse a título de expresamente teleológica. Su sentido es, por tanto, el de una consciente autodeterminación, que implica el uso de la facultad intelectiva.

No sólo en sus actividades y procesos de índole económica, sino de un modo enteramente general y, por lo mismo, esencial, el uso de la facultad de la razón no puede llevarse a cabo sin que ella misma advierta «que lo hace» y no únicamente «lo que hace», y ello tanto en el uso especulativo o teórico como también en el práctico. Lo que se llama hacer economía consiste, entre otras cosas, en darse cuenta de que se la está haciendo, aunque es verdad que lo que así se ejecuta no admite su reducción a un puro auto-percibirse. Por lo demás, también resulta evidente que no es preciso saber de un modo filosófico o científico lo que es la economía para poder realizarla, dándose cuenta de la correspondiente actividad. Y, por último, también debe advertirse que la índole esencialmente racional del quehacer económico no deja de ser compatible con todos los errores deslizables en la ejecución de este quehacer. El «error económico» supone la racionalidad, siendo un «modo deficiente» de su uso. De ahí que no se dé, ni pueda darse, donde no existe la capacidad de la razón. Los seres desprovistos de razón no cometen errores económicos.

* * *

Supongamos, no obstante, que se admite, para la explicación de la conducta económica, un instinto o factor prerracional; por fuerza habrá que asignarle una eficacia mínima. Sería, para decirlo sin rodeos, un instinto muy débil y de precaria o punto menos que nula capacidad, puesto que no nos cabe decir de él que de una manera exacta

nos prescriba lo económicamente procedente, como tampoco que en rigor nos mueva, con una ineludible compulsión, a llevarlo a la práctica. Para poder entender la afirmación de semejante instinto, tal vez cabría apelar, de una manera ambigua, a la noción de las necesidades. Tal es, en concreto, el modo según el cual procede en este asunto el célebre sociólogo M. Mauss: «Las necesidades, las necesidades límite, con cuyo estudio toda una escuela de economía sustituye al de la vaga noción del interés, no son en el fondo otra cosa que expresiones, directas o indirectas, del instinto.» Todavía más: en íntima relación con lo afirmado, el mismo autor se decide a sentar de un modo categórico la tesis de que «la vida social no es sino el instinto gregario hipertrofiado, alterado, transformado y corregido»[57].

La concepción radicalmente «instintivista» de la vida social es la única compatible con la interpretación puramente zoológica del modo humano de ser. Desde luego, ya en el pensamiento aristotélico se había concebido al hombre como animal social por naturaleza[58]. Ello no obstante, la convivencia humana no había quedado interpretada únicamente como un simple tejido de puras actividades instintivas. La afirmación explícita de una *órexis* —o apetito, natural en este caso— de convivencia humana, resulta equivalente en cierto modo a la admisión del respectivo instinto; pero nada más que en cierto modo, no en una forma estricta y absoluta. La existencia en el hombre de una natural inclinación a la vida social no significa que en él haya un instinto cuyo ejercicio le dé resueltos los problemas que la convivencia le plantea. Si se tiene presente la innegable problematicidad de la vida social del ser humano, con sus muchas y graves complicaciones en los más diversos órdenes de asuntos, no se puede pensar que todo ello se explique, por muy gregarios que podamos ser, tomando como base un simple instinto. Para lograr hacer inteligible la vida social del hombre por el sistema de fundamentarla de ese modo, sería desde luego ineludible «hipertrofiar, alterar, transformar y corregir» en tan gran dosis lo que llamarnos instinto, que su noción se nos esfumaría por completo. Y, en sustancia, lo mismo debe decirse con relación a la vida económica. Su complejidad y sus problemas tienen muy poco que ver con el espontáneo esquematismo de las operaciones instintivas. Por lo demás, las «necesidades-límites» del hombre solamente se pueden concebir como las más elementales y primarias; pero es el caso que estas necesidades no se dan, a su vez, de un modo tan unívoco y concreto como parece reclamarlo su adscripción a un poder instintivo. Si la noción del interés está afectada por una irreductible vaguedad, no es por su parte mucho más definido y riguroso el concepto de unas necesidades vinculadas a procesos formalmente subjetivos, que exigen, en cada caso, una actividad de decidir en virtud de la cual se las determina.

Realmente, nada o muy poco se podría lograr, desde el punto de vista explicativo, con la admisión de ese instinto económico, sobre todo si se le quiere interpretar como un factor zoológicamente determinante del quehacer en cuestión. Tal vez convenga observar que quienes así proceden parecen no darse cuenta de que en última instancia vienen a hacer lo mismo que por su parte reprochan a los que «multiplican sin necesidad los entes», introduciendo fuerzas y poderes «ocultos» en la explicación científica de los hechos. Aquello en lo que habrían de consistir los instintos humanos ha sido siempre,

para el propio hombre, sumamente cuestionable y enigmático. En este aspecto, una descripción leal de la experiencia obliga a plantearse la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto no es una contradicción la fórmula «instinto humano», si se toma el primero de sus términos en el sentido, puramente biológico, que le asignamos al utilizarlo en el análisis de la conducta del animal irracional?

Mucho más cauta que la psicología zoologizante de cuño positivista, la tradición aristotélico-escolástica ha sabido guardar en este punto las oportunas reservas, sosteniendo así que los instintos no se dan ni funcionan en el hombre de una manera pura o absoluta, es decir, estrictamente natural, sino al contrario, afectados por una cierta participación en la razón. Este peculiar modo de entender y superar lo instintivo en el caso especial del ser humano se hallaba fundamentado en la idea del hombre como una realidad esencialmente unitaria. La unidad esencial del ser humano se reflejaba, en suma, en una especie de «impregnación racional de lo instintivo». Aunque diferentes entre sí, el entendimiento y el instinto confluían en el hombre vitalmente, estableciéndose una cierta «refluencia» del primero sobre el segundo, de manera, por tanto, que el instinto no podía darse en el hombre como en el animal irracional[59].

En nuestros días, A. Gehlen sostiene, con no despreciable fundamento, una concepción antropológica[60], según la cual la pobreza, o escasa operatividad, de los instintos en la conducta humana, viene a ser prácticamente equivalente a la carencia de ellos *(Instinktlosigkeit)*. Para esta concepción, cuyo autor reconoce haberle tomado a Herder sus principales líneas directrices, el ser humano resulta, desde el punto de vista de la mera biología positiva, un animal radicalmente deficiente, por hallarse privado de la fuerza que los instintos tienen en el bruto. E incluso existen títulos bastantes para que el hombre pueda considerarse como un ser monstruoso *(monströses Wesen),* pese a lo cual consigue subsistir y hasta logra ganarle la partida a los demás animales. Su misma debilidad se convierte en su fuerza: he ahí la desconcertante paradoja del animal humano. Ciertamente, no es ahora el momento de discutir el valor asignable a la manera en que esta interpretación sistematiza los hechos. Ello no obstante, una cosa parece quedar clara: si el hombre tiene instintos, no los posee, sin embargo, tal como éstos se encuentran en los demás animales. Y de ello a su vez deriva, para el tema que nos ocupa, una lógica conclusión: puesto que la economía se da en el hombre y únicamente en él, la pretensión de explicarla con el puro modelo del instinto no simplifica las cosas, antes al contrario, las complica, y ello precisamente hasta el extremo de poder situarnos ante una contradicción insuperable.

Por consiguiente, si se quiere seguir hablando del instinto en el presente contexto, deben tomarse todas las cautelas necesarias para evitar esa contradicción. De este modo, lo oportuno sería concebir ese presunto instinto a la luz de las actividades económicas, en vez de pretender la explicación de toda la economía desde una base radicalmente instintiva. Quiere ello decir que un tal instinto habría de estar complicado con la capacidad de razonar, que originariamente es a su vez la facultad de abstraer. En consecuencia, lo necesario en este punto no es la absoluta eliminación de todo instinto, sino más bien la eliminación de todo instinto absoluto, zoológicamente puro, o sea, por

completo ajeno a la razón. Hay que dejar subsistir, por una parte, la diferencia entre el hombre y los demás animales; pero, por otra parte, aquél debe seguir siendo concebido, de una manera genérica, como un animal. No cabe desconocer que hay en el hombre una «espontaneidad» correspondiente a sus necesidades básicas o primarias. La simple descripción de la manera según la cual las vivimos las muestra, sin duda alguna, como algo sensorialmente dado, pero también susceptible de una cierta objetivación intelectual o, equivalentemente, abstracta. No es verdad que solamente las «sentimos». También es cierto que las «entendemos», y por eso nos cabe la posibilidad de discurrir sobre ellas y de hacerlas objeto de ciertos actos de nuestra voluntad.

Recuérdese que a esas necesidades humanas primordiales o básicas las hemos ya definido como las que tan sólo tienen una hipótesis: la tendencia del hombre a subsistir. Esta tendencia resulta ser considerada como algo natural o, si se prefiere, espontáneo. Pensarlo así es un hecho intelectivo, sobre el cual, además, pueden hacerse diversas reflexiones. Por lo que atañe a la espontaneidad de esa tendencia independientemente de cuanto se reflexione acerca de ella, la podemos considerar como un instinto: el que llamamos «de conservación». Ahora bien, aquí nos encontramos nuevamente con algo que ya también hubimos de advertir a propósito de la tendencia de los hombres a la vida social. Esta tendencia puede igualmente ser considerada como natural o espontánea y, en virtud de ello, como un cierto instinto; pero su modo de funcionar como un instinto no es incondicional o absoluto. De hecho, la tendencia humana a subsistir o, equivalentemente, el llamado instinto de conservación, surte en determinadas ocasiones el efecto de poner ante nuestros ojos unas necesidades primordiales y en nuestro ánimo un impulso tendente a satisfacerlas. De todo ello debe decirse también que, aunque se da en nosotros, ocurre indudablemente sin pedirnos permiso, como un hecho, por tanto, al cual en la reflexión consideramos como algo natural en el sentido más riguroso y fuerte de la palabra. La posibilidad de resistir a ese impulso de índole natural no deja de mostrarse como algo que ya lo presupone. Aun en el caso de que efectivamente nos opongamos a ese espontáneo impulso, su misma aparición se constituye, de una manera formal, como un hecho por completo independiente de todo acto de decidir acerca de él. Se trata, pues, de un impulso que no solamente no es efecto de nuestra libre capacidad de decidir, sino que puede, además, seguir vigente, aunque el mismo sujeto que lo tiene haya tomado la decisión de resistirlo con el máximo empeño. Por todas estas razones, el impulso en cuestión se nos aparece, sin duda, en calidad de una pura fuerza natural, o, lo que es igual, como un instinto. Y así en efecto se le debe concebir por lo que toca a su *origen.* Muy distinto es, en cambio, lo que acerca de él debe pensarse en lo que concierne a su *eficacia.* Aunque no surge de un modo deliberado, la tendencia del hombre a satisfacer sus necesidades primordiales puede ser libremente resistida. Sea por la experiencia ajena o por la propia, se sabe bien que es posible luchar contra ese impulso espontáneo, y hasta dejarse morir de hambre o de frío. Desde el punto de vista del más trivial pragmatismo, esa conducta representará una insensatez, mas no cabe negarle al ser humano la posibilidad de comportarse de una manera insensata y, en consecuencia, no parece muy lógica la pretensión de fundamentar la economía sobre un instinto dado en un animal que

reacciona a veces de un modo insensatamente anti-instintivo.

Si frente al hecho de la resistencia en cuestión, se la quiere pensar sencillamente como un ocasional fallo del instinto, por fuerza habrá de aceptarse que ello le ocurre a un «instinto falible», y no porque su sujeto no disponga de los medios externos necesarios para lograr lo espontáneamente apetecido, sino por algo interno a ese mismo sujeto y a lo cual llamamos una fuerza: concretamente, fuerza de voluntad. Incluso se puede suponer, para llegar a las más extremosas consecuencias, que quienes se comportan de ese modo tienen perturbada la razón. Aun así, también se habrá de pensar que no andan muy bien de los instintos. La posibilidad de que un instinto no surta el efecto correspondiente, y junto con esto el hecho de que en alguna forma ese fallo se deba a algo irreductible a la carencia de los medios externos necesarios, quiere decir, en suma, que no pasamos de *hacer una metáfora* cuando denominamos instinto al impulso del hombre hacia la satisfacción de sus necesidades primordiales. En realidad, si este impulso se diese propiamente de una manera instintiva, careceríamos de la posibilidad de «objetivarlo», lo cual es una indispensable condición, tanto para oponernos a su fuerza como para hacernos sus cómplices. Por consiguiente, se hace preciso decir que la capacidad de objetivar lo espontáneo puede darse tan sólo en una cierta clase o modalidad de sujetos: la de aquéllos cuya conducta no se deja inscribir en los esquemas del comportamiento puramente instintivo. Y, de esta suerte, resulta que, si en efecto hay en ellos esas potencias a las que con más o menos vaguedad denominamos instintos, será menester pensar que éstos no funcionan como tales —se sobreentiende, de una manera pura— nada más que en los casos en que la facultad de objetivarlos no llega, por cualquier impedimento, a entrar en actividad. En tales situaciones, la falta de la objetivación correspondiente impide toda intención de secundar, de una manera libre, al impulso instintivo, haciendo igualmente inviable cualquier propósito de oponernos a él. En suma, un dispositivo natural que en estricto rigor se comportase como un instinto puro o absoluto es algo que se da exclusivamente en los sujetos carentes de la capacidad de pensarlo. Y si lo hay tan sólo en esa especial clase de sujetos —a la que el hombre, sin duda, no pertenece—, ello se debe a que la realidad de un dispositivo de esa índole no se puede integrar con ninguna vivencia intelectiva que le sea simultánea.

La «metáfora» anteriormente señalada tiene también lugar en todas las ocasiones en las cuales se dice que actuamos de una manera *instintiva* al perseguir el *máximo rendimiento con el mínimo gasto*. Si ese modo de hablar no fuera simplemente metafórico, sería preciso admitir que el principio rector de la economía constituye la transcripción verbal o inteligible de una tendencia natural del hombre y, por lo mismo, tan antigua como éste. Desde luego, hay en ello una cierta parte de verdad. La pretensión humana de obtener el máximo rendimiento con el correspondiente gasto mínimo no ha aguardado hasta el siglo XVIII, época en la que el principio se formula, de una manera explícita, por los teóricos de la economía. Por lo demás, es perfectamente comprensible que la conciencia científica del principio rector de la economía no haga ninguna falta para poder actuar en consonancia con ese mismo principio. Pero, por otro lado, tampoco cabe negar que el principio en cuestión resulta objetivado o conocido, aunque no siempre de

un modo expreso y temático, cuando alguien trata de ajustarse a él, tomándolo como una cierta norma de conducta. La pretensión, deliberadamente sustentada, de llevar a la práctica esta norma, no puede en realidad ser entendida como lógicamente compatible con ninguna concepción que la reduzca a un instinto puro o absoluto. De modo que una de dos: o esa pretensión es ilusoria, meramente aparente en su carácter de deliberada, o bien la interpretación «instintivista», de la cual nos estamos ocupando, habrá de ser excluida como algo por entero inadmisible. Ahora bien, la afirmación de la existencia de un «propósito» de obrar en conformidad con el principio de la economía tiene indudablemente en su favor la realidad de toda una serie de vivencias. Ciertamente nos «consta» haber tenido o vivido ese propósito —como intención de aplicar dicho principio en unas determinadas circunstancias—, y desde luego como tal propósito, es decir, de un modo deliberado, y de forma, por tanto, que también hemos captado internamente la posibilidad de decidirnos en sentido contrario. En cambio, frente a la tesis de que no existen semejantes propósitos, no disponemos de una auténtica vivencia, sino tan sólo de un puro y simple «concepto». Acerca de lo que un puro instinto pueda ser tenemos una «idea», no una experiencia íntima y positiva. Sobre este punto volveremos luego. Por ahora, vamos todavía a considerar otro aspecto del tema: la «espontaneidad de la adhesión al principio económico».

Para evitar de antemano los equívocos que puedan deslizarse en este punto debe advertirse la necesidad de distinguir entre el hecho de la *adhesión* al principio económico y, por otra, todo cuanto realmente constituya una efectiva *aplicación* de este principio. De lo segundo ya nos hemos ocupado en su momento, precisamente al analizar la idea de la «escasez» en su acepción económica. A propósito del alcance de esta idea, la pregunta que entonces nos hicimos había quedado expresamente establecida de la manera siguiente: ¿tiene la aplicación del principio económico el carácter de una reacción instintiva ante unos medios que se nos muestran escasos? La contestación a esta pregunta hubo de ser negativa en virtud de una serie de razones sobre las cuales no vamos a insistir. Por lo demás, la suficiencia de los argumentos aducidos hace superfluo el completarlo con otros que tal vez pudieran añadírseles. Pero ahora se trata de una cuestión distinta. Hablar de la adhesión al principio normativo o directivo de las actividades económicas es ocuparse de algo esencialmente distinto de estas actividades. Al limitarnos a percibir la validez del principio económico, todavía no nos encontramos en el caso de estar llevando a cabo una tarea económica, ni tan siquiera hace falta que se esté dando, al menos, el hecho de planear o proyectar una tarea de esta clase. Todo lo que acontece se limita a la operación mental de darse cuenta de que el mejor modo de emplear unos medios escasos consiste en lograr sacarles el máximo rendimiento con el correspondiente gasto mínimo. Sin duda alguna, aceptamos «con gran facilidad» lo que el principio económico propone, y no merecería la pena el plantear en serio la cuestión de si a esta facilidad cabe también llamarla «espontaneidad» o, si se prefiere, «naturalidad». Sin embargo, conviene reparar en que las dos últimas palabras nos aproximan ya, de alguna forma, a la idea del instinto. He ahí, por cierto, lo que puede llevarnos a interpretar como un hecho puramente instintivo el reconocimiento del valor del principio

económico. La aceptación de la validez de este principio sería uno de los casos en que el entendimiento se pronuncia, sin ninguna demora, ante lo que la Escuela denomina una *propositio per se nota quoad omnibus* (es decir, un enunciado o proposición evidente para quien quiera que se hace cargo de él, sin necesidad de ayuda alguna de carácter científico).

Según ello, el nexo entre las ideas contenidas en el principio económico sería tan inmediatamente inteligible —y aparecería, así, tan evidente— como la verdad de la proposición según la cual apetecemos el máximo bien posible con el mínimo mal inevitable. Hablando con entera propiedad, el principio rector de las actividades económicas no es, en efecto, otra cosa que una determinación y concreción de ese otro principio más abstracto o genérico. Ello se hace claramente comprensible si se repara en que el concepto del provecho constituye una especie o modalidad del concepto del bien, y la idea del gasto una sub-idea de la del mal. Naturalmente, son todavía más simples las ideas integrantes de los principios máximamente universales, como el de identidad y el de contradicción. Ello no obstante, y aun suponiendo que todos estos principios tengan la misma evidencia o inmediatez, la espontaneidad de nuestro modo de aceptar su verdad difiere esencialmente de la espontaneidad característica de la conducta instintiva. Para el funcionamiento del instinto no hace ninguna falta la mediación del conocimiento intelectual. Más aún: para que el instinto funcione es menester que no se dé esa mediación. En cambio, todo acto de intelección de la verdad de cualquiera de los principios de que hablamos es una operación intelectual, esencialmente distinta del conocimiento sensible. Para actuar tan sólo por instinto no hace falta entender lo que se hace, ni por qué o para qué se lo lleva a cabo. Muy distinta se muestra la situación cuando se trata de la actividad de hacerse cargo de un enunciado evidente. Al comprender de un modo intelectivo una verdad de esta índole, no sólo se está entendiendo el enunciado, sino también y simultáneamente su evidencia, o sea, la necesidad de darlo por verdadero: la necesidad de su verdad. Y esta necesidad se nos presenta como lógica u objetiva, no como una ciega constricción puramente biológica o meramente física.

* * *

Además de un principio directivo y de toda una serie de quehaceres hay en la economía unos «problemas». La hipótesis de un instinto de absoluta índole zoológica no resulta tampoco justificada por la manera en la que el hombre vive esos problemas de sentido económico. Una vez más, los hechos de la experiencia interna deben ser fielmente respetados, y en el presente caso esto lleva consigo la necesidad de la pregunta: ¿cómo cabría entender, si realmente se diese el instinto en cuestión, que la vivencia de los problemas económicos incluya siempre un cierto deliberar?

Lo instintivo se opone por principio a lo deliberado. Ahora bien, nada de lo que al hombre se le ofrece como un problema práctico puede verdaderamente ser vivido, por muy fácil que sea de resolver, sin ir acompañado, de algún modo, de un cierto acto de

deliberar. Vista desde su más formal intimidad, y así hay que considerarla para captar por entero su sentido, la economía es para el hombre un peculiar conjunto de problemas, antes que una serie de reacciones en función de la circunstancia. Desde luego, es preciso reconocer que, aunque conciernen únicamente al ser humano, ninguno de estos problemas se daría sin la circunstancia ante la cual las mencionadas reacciones se suscitan y llevan a cumplimiento. No constituyen los problemas económicos estados meramente subjetivos en la acepción de unas íntimas vivencias desligadas de nuestro contexto material y de nuestra manera de habérnoslas ante él. Pero a su vez ocurre que tampoco ese contexto material podría ofrecer una «dimensión económica» si no se diese en el hombre la capacidad de tomarlo como origen o fuente de los respectivos problemas. Dicho con otros términos: por una parte, se hace preciso afirmar que los problemas de índole económica surgen siempre en función de una circunstancia material, pero, por otra parte, y de un modo complementario, también debe decirse que ese mismo contexto o circunstancia no sería para el hombre todo lo que respecto de éste constituye, si no se diese *en* el hombre la posibilidad de plantearse los problemas llamados económicos. Mas ha de tenerse en cuenta que justamente esta posibilidad se actualiza o ejerce de manera que lleva consigo un acto —o una serie de actos— de deliberación, lo cual resulta vivido como algo esencialmente racional.

Los instintos proceden sin ningún rodeo ni dilación[61]. Si se pregunta cómo lo sabemos y por qué lo afirmamos, se puede responder que estamos en posesión de alguna noticia de ello por haberlo captado en ciertos actos de nuestra propia conducta. Sin embargo, para ser enteramente rigurosos, habríamos de añadir, siquiera fuese de una manera muy sumaria, una imprescindible aclaración: no poseemos una «íntima vivencia positiva» del funcionamiento del instinto. Con esto no se habla para nada de los conocimientos científicos posibles acerca de los mecanismos instintivos. No se trata de ciencia, sino sencillamente de experiencia, es decir, de una aprehensión vivencial. Así, pues, todo lo que del instinto humano conocemos, no de un modo científico o indirecto, sino de una manera vivencial o inmediata, es algo que siempre tiene una evidente forma negativa o, mejor, privativa. En consecuencia, si esta forma resulta inteligible —y ciertamente lo es—, ello se expresa por la posibilidad de entenderla como lo opuesto a lo que nos ocurre en nuestros actos de deliberar y decidir. Examinemos detenidamente la cuestión con el fin de despejar ciertos equívocos cuya eliminación se hace muy necesaria. Por lo pronto, es muy cierto que sólo deliberamos «cuando no sabemos bien lo que hay que hacer». Ello no significa que cuando actuamos por instinto sepamos perfectamente el objetivo de nuestra actividad y la manera y los medios de lograrlo. Sucede lo contrario cabalmente, sino que de tal modo, que actuamos «como si» no tuviésemos ninguna vacilación, o sea, «como si» ya conociéramos, con plena lucidez, el sentido y la forma de nuestra conducta. La realidad, no obstante, es que estos «como si» ponen de manifiesto que cuanto de instintivo puede haber en ciertos actos de nuestra conducta excluye por principio —y en la misma medida según la cual sea instintivo— toda actitud de previa reflexión como algo condicionante de dicho comportamiento. De modo, pues, que aunque puede decirse que sólo deliberamos cuando no sabemos bien lo

que hay que hacer, conocemos mejor lo que es el deliberar que lo que constituye el proceder de una manera instintiva.

Las operaciones del instinto son subrepticias para el entendimiento. No lo atraviesan ni lo condicionan, sino que se deslizan bajo él, de suerte que cuando éste se hace cargo de ellas se limita a encontrarse con un hecho que ya ha sido cumplido —siquiera sea tan sólo «hace un instante»— y al cual asume y encaja como algo formalmente irracional. En suma, las puras actuaciones del instinto no pueden intelectivamente ser vividas de un modo positivo, porque el entendimiento no pone ni hace nada en la manera en que las llevamos a cabo. En cambio, no sólo la actividad deliberada, sino también el propio deliberar, son familiares y connaturales a la propia potencia intelectiva, porque ésta los capta «desde dentro» como algo en cuya gestación ha intervenido. Por consiguiente, aunque fuera desmesurado el sostener que de ningún modo comprendemos el comportamiento del instinto, debe, no obstante, afirmarse que éste es menos inteligible para el hombre que la actividad deliberada, por oposición a la cual lo comprendemos. De ahí que se incurra en una superlativa ingenuidad cuando se piensa que en la noción de lo instintivo hay menos elementos que en la idea de lo deliberado. Es como si se creyese que se puede tener la representación mental de la ceguera sin el concepto de la facultad visiva. Aunque la actividad deliberada es más compleja que la del instinto, los elementos propios de la primera están presentes «negativamente» en la intelección de la segunda, de la misma forma en que el concepto de la capacidad de ver se halla presente en la noción de la ceguera en tanto que esta noción es justamente la de la falta misma de aquella capacidad.

¿No cabría, sin embargo, que el concepto de lo deliberado, aunque enteramente imprescindible para hacerse una idea de lo instintivo, respondiese en definitiva a una ilusión? No siempre el correlato de una idea es una efectiva realidad. Sucede, incluso, que estamos en posesión de ciertas ideas muy claras que no pasan de ser meras ideas. ¿No ocurrirá lo mismo con la noción de lo deliberado? Naturalmente, esta pregunta no debe ser interpretada como si se pusiera en tela de juicio la existencia del hecho al cual llamamos la deliberación. Es éste, sin duda alguna, un auténtico «hecho de conciencia», algo internamente percibido, entre otros casos en todos los que constituyen un problema con sentido económico.

En general, cuando vivimos un problema, nuestra manera de habérnoslas ante él consiste primordialmente en deliberar sobre la forma de darle la solución. Es verdaderamente singular lo que entonces ocurre. Mientras estamos en esa actitud, nos sentimos ligados por algo tan sutil como un problema —lo menos parecido, desde luego, a cualquier cosa física— y ejerce sobre nosotros su presión algo tan escasamente positivo como el «no saber lo que hay que hacer». La vigencia misma del problema no puede ser más extraña: consiste en que nos *obliga* a buscar la manera de *desligarnos* de ella. La liberación así buscada tiene lugar en el acto de decidir. En el proceso deliberativo nos vivimos aún como indeterminados o indecisos. Nos hallamos en una cierta indiferencia, no respecto al problema, sino frente a su solución, y tampoco por traernos sin cuidado el encontrarla, sino por no tenerla todavía como cosa resuelta y decidida. Ello no autoriza,

sin embargo, a describir la indiferencia propia de una tal actitud como si se tratara solamente de una pura y simple vacuidad. Por el contrario, abundan las ocasiones en las cuales la dificultad de dar con la salida se debe a una superpoblación de soluciones, más o menos viables o satisfactorias, de tal manera que ninguna de ellas tiene fuerza bastante para excluir a las otras. Cuando esto sucede, continúa siendo lícito el hablar de escasez, mas no respecto del número de las posibilidades ofrecidas, sino tan sólo con relación al valor de cada una de ellas como excluyente o eliminatorio de las otras, ya que hace falta elegir, pero se sigue estando en la situación de no saber todavía qué partido tomar.

En cualquier caso, mientras se delibera, circulan por la mente los proyectos, ya sean pocos o muchos, y, como suele decirse, les damos vueltas en la imaginación, tratando de sopesar en cada uno los respectivos inconvenientes y ventajas. La decisión es el corte de esta rotación mental de posibilidades. *Nos* decidimos en el momento de optar por una de las posibilidades debatidas, lo cual no quiere decir que, por sí misma, ésta logre salirse de la esfera de la deliberación, convirtiéndose en el proyecto que se toma. Somos nosotros los que la hacemos salir de dicha esfera y los que constituimos y asumimos todo el ser del proyecto en cuanto tal. La posibilidad por la que optamos es la que hacemos nuestra de un modo resolutorio. Y la solución lo llega a ser en virtud, cabalmente, de una resolución o decisión, que hemos querido tomar. La posibilidad favorecida se nos hace, así, nuestra de un modo definitivo, no porque las demás nos sean ajenas de una manera absoluta —como si no ejerciesen en nosotros ninguna sugestión—, sino porque íntima y originariamente la dotamos de su valor conclusivo (aunque, de alguna forma, ella se lo merezca).

Por muy buenas que fueren las razones en virtud de las cuales una posibilidad queda elegida, vivimos la decisión como un acto de nuestra libertad. Su realidad se da en nuestra conciencia como algo que libremente —mas no irracionalmente— ejecutamos. La conciencia inmediata de nuestro libre arbitrio se despliega y culmina en los actos de decisión. En rigor, si estos actos no se diesen originariamente acompañados por semejante conciencia, no dispondríamos de ningún verdadero fundamento para poder llamar libres a otros actos. A su manera, no obstante, la deliberación participa también de la conciencia de nuestro libre arbitrio. Todo el proceso deliberativo tiene lugar en función de la decisión y *desde* su expectativa. Deliberamos, efectivamente, con la «pre-tensión» de decidir. Ahora bien, ya sea como buscada o pretendida en la misma tarea de deliberar, ya como propia y formalmente dada en los actos de decidir, la vivencia de nuestro libre arbitrio no se deja tomar como una mera ilusión. Lo impide enteramente su carácter de «*pura* actividad de la conciencia». Sin duda, esta actividad de la conciencia tiene un sentido representativo, pero sólo en la forma de aprehenderse a sí misma. Por tanto, al no remitirnos a algo distinto de ella, no puede contener ningún error. Cada vez que *nos* decidimos, ejecutamos una actividad formalmente inmanente, tanto como al dudar. Así, pues, sostener que podemos engañarnos al vivir como libre un acto de decisión, es tan absurdo como pensar que pueda ser errónea la conciencia de hallarnos en una duda. Y de ello, a su vez, se sigue, enlazando los términos de la comparación, que cuando nos decidimos no dudamos de estar haciéndolo de una manera libre. La duda puede aparecer

después, mas nunca como fundada en la vivencia del acto de decidir, aunque en su momento éste se diera bajo una fuerte presión. Lo que se llama ceder a una presión es también algo sobre lo cual podemos decidir. Cuando así no acontece, de modo que no interviene para nada nuestro propio albedrío, tampoco se nos ocurre hablar de decisión, ni nos atribuimos en íntima propiedad lo que entonces hacemos. Y, sin embargo, incluso en situaciones de esta índole seguimos en posesión de la conciencia de nuestro libre arbitrio, porque el «sentirse forzado» es inviable en un ser desprovisto de la conciencia de la libertad. Conocemos lo que es lo necesario, y como tal lo vivimos, porque de un modo positivo e inmediato —o sea, vivencialmente— sabemos qué es lo libre.

2. El nexo humano entre necesidad y libertad

El caso de los problemas económicos es particularmente ilustrativo del «nexo humano entre necesidad y libertad». Inexistente —o, para decirlo aún con más rigor, incapaz de existir— en los seres carentes de toda libertad, la economía no tiene, por otra parte, ningún sentido posible en una libertad pura o absoluta. Todo esto nos lleva, en consecuencia, al pensamiento de que la libertad característica de nuestro propio albedrío, y en relación con la cual se nos presentan de una manera consciente los problemas dotados de sentido económico, no es en suma otra cosa que una libertad condicionada y, por ello mismo, relativa. Claro que ser libre de este modo —con sujeción, por tanto, a algunos condicionamientos y a ciertas limitaciones— es un hecho enteramente diferente de aquel en el que habría de consistir el estar por completo desprovisto de toda libertad. Si lo segundo fuera lo que realmente sucede en el ser humano, no podríamos tener vivencia alguna de nuestro modo relativo de ser libres, lo que sin duda equivale a decir que no contaríamos tampoco con ninguna clase de vivencia de nuestro relativo modo de no ser libres. Por muy condicionadas que se encuentren, la libertad y su vivencia íntima son cosas tan radicalmente inseparables la una de la otra, como la necesidad pura o absoluta y el carecer su sujeto de toda conciencia de ella. Si ningún ser tuviese libertad, no cabría darse cuenta de que tan sólo la necesidad existe, y así las cosas tampoco se podría hablar de libertad ni siquiera como una simple hipótesis. La libertad hipotética supone la vivida y efectiva, aunque en el hombre ésta se dé únicamente de un modo condicionado y relativo, que es el propio de nuestra limitación o finitud.

Pero volvamos a los problemas económicos. Tan sólo en apariencia constituye una pura tautología la afirmación de que esta especial clase de problemas nos pone de manifiesto nuestro hallarnos económicamente mediados o condicionados. Importa, efectivamente, reparar en que el sentido de una tal afirmación es que, ante todo, ese condicionamiento se realiza bajo la forma de los mencionados problemas y en la medida en que éstos nos atañen. Dicho con otros términos: lo que en la vida económica nos condiciona es, de un modo específico y formal, el tener problemas económicos, no el hecho de estar sujetos, para poder vivir, a ciertos requisitos materiales. Porque hay también otros seres igualmente ligados a esta clase de requisitos y, sin embargo, de ellos

no sería legítimo decir que estén condicionados económicamente, ni que tengan, en un sentido riguroso y propio, efectivos problemas económicos. Ciertamente, esos otros seres no poseen la facultad de entender ni están tampoco dotados de la capacidad del libre arbitrio, pero a su vez también debe advertirse que, aunque ambos factores —el libre arbitrio y el entendimiento— han de hallarse presentes en un sujeto para que éste pueda tener problemas económicos, tales problemas son, sin embargo, imposibles, a título de «tenidos» y como algo realmente condicionante, en un ser desprovisto de todo requisito material. Ello se nota al reflexionar sobre el alcance de lo que es el «tener» un problema económico. Lo que en su sentido más estricto se denomina tener uno de estos problemas no es cosa que se limite al simple «verlo» (o hacerse cargo del problema mismo, pero de un modo solamente mental), sino que estriba más bien en un verse afectado por la peculiar necesidad de buscarle una solución. Este «verse afectado» es una representación intelectiva, y, por lo que toca a la necesidad de buscarle al problema la correspondiente solución, la libertad se nos muestra, según aclaramos antes, como aquello en oposición a lo cual esa necesidad resulta inteligible. Pero con esto no está dicho todo. La misma necesidad de que se trata no quedaría descrita de un modo suficiente si no dijésemos que la llegamos a captar como enlazada a ciertos requisitos materiales en los que vemos su origen o, por lo menos, un aspecto de él. En conexión con estos requisitos materiales vivimos ciertas tendencias de nuestro comportamiento, y en función, a su vez, de estas tendencias, se nos vienen a dar las necesidades respectivas.

Examinemos todavía más de cerca lo que realmente se pretende manifestar cuando alguien dice que tiene un problema económico. Cuando un sujeto hace esta afirmación no se limita a expresar que su relación con el problema es la meramente consistente en «tenerlo ante sí», como objeto tan sólo de pura consideración o comprensión, sino que desde luego pretende dar a entender un tenerlo también «en sí», como un factor o elemento realmente condicionante de la situación en que se halla. Así, pues, cada vez que ello ocurre se da igualmente el hecho de que el sujeto afectado por el problema económico se ve también en el caso de tener como suyas las necesidades o tendencias para cuya satisfacción le son escasos los medios de que dispone en ese instante. Y si, por el contrario, esas necesidades y tendencias solamente se dieran como fingidas por su propio sujeto —o bien si lo fingido, y en cuanto tal tomado, lo fuese la escasez de los respectivos recursos—, la esencia misma del problema económico se mantendría idéntica, pero, en cambio, el problema ya no sería «real» en el sentido según el cual este término equivale ceñidamente a lo actual.

A estos efectos, nos importa ahora hacernos cargo, antes de proseguir, del esencial papel correspondiente al hecho indubitable de que el hombre posee la capacidad de plantearse problemas económicos ficticios. No cabe duda de que ello parece, al menos inicialmente, una trivial e innecesaria observación. Sin embargo, mirándolo más a fondo, nos encontramos con que esa capacidad, y, en definitiva, los problemas a los cuales atañe, se hallan provistos de una fecundidad operativa merecedora de una especial atención. Para empezar, conviene tener presente que los problemas económicos ficticios no son aquéllos con los cuales nos enfrentamos, según se suele decir, por habernos

creado, sin necesidad, ciertas necesidades. En este punto, la «prisa moralizante» —cosa muy distinta, desde luego, de la auténtica ética— suele llevarnos a despachar expeditivamente, y de mala manera, cuestiones tan enjundiosas como la del «origen de la posibilidad» de esa creación, así como la del sentido que ésta pueda tener en el conjunto de nuestras actividades. Independientemente de que, en virtud de una determinada razón, esté bien o esté mal —por ahora no vamos a enjuiciarlo— el hacer uso de la facultad de inventarse y crearse necesidades, ese poder constituye en cualquier caso un innegable síntoma de nuestra libertad y, además de ello, una fuente continua y, valga la expresión, inagotable, de problemas económicos reales. Pues sucede realmente que, una vez «inventadas», las necesidades en cuestión llegan a comportarse, por muy caprichosas que en su origen hayan podido ser, de una manera análoga a la de las otras necesidades y tendencias, con lo cual nos hacen tener *de facto* verdaderos problemas económicos (en el supuesto de que se dé asimismo la otra condición de estos problemas; a saber, la escasez de los recursos).

Naturalmente, nada de esto pretende significar la inexistencia de toda base real para dar algún sentido a la expresión «problemas económicos ficticios». Sin duda alguna, tales problemas existen, pero la realidad en que se basan estriba primordialmente en el poder o la capacidad, que el hombre tiene, de elaborar ficciones, y uno de cuyos usos consiste en imaginarse situaciones humanas verdaderamente inexistentes, pero asumibles a título hipotético. Digamos, por consiguiente, de una vez, que el problema económico ficticio no es el surgido de unas necesidades más o menos artificiales —ya que también es real lo artificial—, sino el dado tan sólo bajo la forma o modalidad, puramente ideal, de la simple hipótesis, aunque ésta a su vez haga relación a necesidades naturales. Tras ello parece lógico pensar que un problema económico es ficticio cuando tan sólo existe en la mente de su sujeto. Sin embargo, ello encierra una doble dificultad, y de no poca monta. En primer lugar, es cosa clara que los problemas no existen como algo dado «fuera» de su propio sujeto. Aunque provisto de un fundamento *in re,* todo problema es un hecho esencial y formalmente subjetivo, de manera, por tanto, que los problemas económicos reales, aun los más acuciantes, no tienen la realidad de ninguna cosa extramental. Si, a pesar de ello, hay una irreductible diferencia entre los problemas ficticios y los reales no es porque los primeros se den sólo en nuestra propia mente, sino porque sus datos no conciernen a una efectiva situación vivida, por no ser otra cosa que unos datos imaginarios o hipotéticos. Mas aun así, todavía se presenta una segunda dificultad en relación ahora con la «escasez» de los medios, imprescindible para la constitución de los problemas de la vida económica. En efecto, aunque la escasez de los recursos para unos determinados objetivos no se diera más que en nuestra mente, ello no les impide plantearnos un problema económico real, y hasta muy grave, si por error creyésemos habérnoslas con una auténtica y objetiva escasez. De esta escasez será menester pensar, cuando el error se note, que era meramente imaginaria, pero aun habiéndose hecho la rectificación, no podrá, en cambio, afirmarse, de una manera lícita, que el respectivo problema era irreal.

Cosa distinta sucede con el otro elemento del problema económico: las necesidades o

tendencias. Es imposible que quien las considera se equivoque respecto de si las tiene o no las tiene. Sentirlas es tenerlas, y la única manera de tenerlas es justamente sentirlas. Ello no impide que alguien piense en necesidades o tendencias inexistentes en él, ni le quita el derecho de emplearlas como datos ficticios para problemas igualmente ficticios y que bajo este título resulten considerados. En suma, y para acabar de señalar en qué consisten los problemas económicos ficticios, digamos que son aquéllos cuyos datos no tienen más valor, para el sujeto que los considera, que el de estar siendo objeto de su pensamiento.

Fácilmente se advierte la *relatividad* de tal noción. Un problema económico puede ser ficticio para un hombre, y real, en cambio, para otro (o para el mismo en situación distinta). Por otra parte, también se echa de ver que, aunque atañe a problemas económicos, la relatividad de que se trata no queda determinada enteramente por la situación económica de quien se plantea el problema. Un pobre puede permitirse el lujo —o, si se quiere, el consuelo— de pensar en problemas económicos ficticios no sólo para él, sino también para quien tenga medios abundantes, y a su vez cabe que un rico se las tenga que haber con problemas económicos reales, si no más duros, acaso objetivamente más complejos que los que el pobre padece. En general —permítase resumir esta prolija serie de verdades bien sabidas y claras—, todo hombre tiene la capacidad de plantearse problemas económicos reales y problemas económicos ficticios. Ahora bien, este evidente hecho cobra una importancia singular si se acierta a advertir que, *sin la capacidad de plantearse problemas económicos ficticios, no se puede tener problemas económicos reales.* Ya es sintomático que tan sólo en el hombre pueden darse unos y otros problemas. La coincidencia de ambos en el hombre debe ser algo más que una pura y simple coincidencia. En cualquier caso habrá de estar permitida *por* lo que el hombre es, pero ocurre, además, que sólo está permitida *para* el hombre, ya que tan sólo en él se pueden dar los problemas económicos reales. Un puro espíritu no puede tener problemas que implican un condicionamiento material en el mismo sujeto que se los plantea, y ni estos problemas ni los ficticios pueden darse tampoco en un simple animal. ¿A qué se debe, pues, que los problemas económicos reales sólo se puedan dar en el mismo sujeto de los ficticios? Parece claro que esta coincidencia se resuelve en otra más general: la que se da en el hombre por el hecho de ser éste un sujeto no solamente afectado por ciertas condiciones materiales, sino también provisto de la facultad de pensarlas. En lo primero coincide con el simple animal, y en lo segundo con el puro espíritu, distinguiéndose de ambos por el cruce o simultaneidad de ambas razones. Pues bien, si ahora aplicamos esto a nuestro tema, llegamos a la sorprendente conclusión de que *la capacidad de plantearse problemas económicos reales es un poder que nos permite habérnoslas con ellos como si no tuvieran realidad.*

Antes dijimos que un problema económico real no es solamente el que alguien tiene ante sí, sino también el que ese mismo sujeto tiene en sí, al encontrarse realmente determinado por los datos de aquél. Ahora hay que invertir esta verdad, pensándola con el énfasis opuesto. Un problema económico real no es solamente el que un sujeto tiene en sí, sino también el que éste tiene ante sí, en la misma medida en que lo piensa. Para

ello no hace ninguna falta, ni sería tampoco suficiente, que los datos del problema sean reales. Cierto que en este caso lo son, y que en cuanto tales se los piensa, pero también se los podría pensar si sólo fueran ficticios y, sobre todo, por mucha realidad que poseyeran, no ocasionarían ningún problema —ni real, ni ficticio, ni económico, ni de ninguna clase— si no fuesen pensados. En consecuencia, para «poder pensar» problemas económicos reales es a la vez indispensable y suficiente lo mismo que nos permite plantear los ficticios, o sea, *una facultad que hace abstracción de la diferencia entre unos y otros.* Tal facultad es el entendimiento en tanto que nos sitúa, justo por llevar a cabo esa abstracción, ante los puros contenidos de los datos, con independencia de que éstos se ofrezcan como reales o sólo como hipotéticos. No es que haya que fingir que los fingimos, sino sencillamente que, para entender los datos del problema, hay que desentenderse, en cierto modo, del apremio que ejercen. Un problema económico real deja de ser real si nos liberamos de su apremio, pero también dejaría de ser problema si ese apremio impidiese objetivar, de un modo intelectivo, el puro contenido de sus datos, el cual es por completo indiferente a que éstos sean ficticios o reales. Tampoco puede negarse que un problema económico real es el que apremia a buscarle una solución igualmente real. Ello, no obstante, cuando nos ponemos a buscarla, no sólo no la tenemos como algo ya practicado, sino que ni siquiera poseemos su propio contenido inteligible. De la solución que así buscamos lo único que sabemos es que es «la solución», cosa tan tautológica y abstracta como la que se da cuando todavía no se ha resuelto un problema ficticio.

Así, pues, aunque, evidentemente, existe una diferencia entre los problemas económicos ficticios y los problemas económicos reales, éstos no podrían plantearse, ni, consiguientemente, resolverse, si no pudiésemos «tomarnos la libertad» de proceder con ellos como si sólo fueran imaginarios. Los datos constitutivos del problema económico real no nos dictan por sí solos la manera de poder resolverlo. Y el querer buscar la solución es algo también posible ante un problema económico ficticio. El hecho de que un problema —ya económico, ya de cualquier otra especie— se plantee tan sólo de una manera hipotética, no significa que ya su solución sea conocida. Aunque un problema ficticio no es un problema real, es realmente un problema. Lo que de él se finge son los datos, no la ignorancia de la solución. Por lo demás, no hace falta aquí cargar las tintas sobre los diversos inconvenientes y molestias con que cabe chocar, en los problemas económicos reales, al pretender buscar su solución. Todos ellos se pueden dar también en los problemas económicos ficticios. Y a esto debe añadirse que, lo mismo en los unos que en los otros, el ponerse a buscar la solución supone el «querer buscarla». Todo buscar es un querer buscar. Formal o virtualmente, el querer buscar es necesario para que el buscar se dé, aunque hay que reconocer que en los problemas económicos reales ese querer se hace también necesario por el apremio o la eficacia real de unos datos reales. ¿No cabría, por tanto, sostener que cuanto más débil sea ese apremio, tanto más libremente puede darse el querer buscar la solución? La cosa parece clara, y en esencial medida es verdadera, pero ofrece, con todo, un grave riesgo: el de poder hacer que se interpreten como problemas económicos ficticios ciertos problemas económicos reales.

Tal versión sería falsa por dos razones: l.ª porque, evidentemente, no es ficticio ningún problema real, por muy poco que apremie; 2.ª porque el poder tomarnos la libertad de proceder con los problemas económicos reales como si fuesen ficticios no se da en ciertos casos, sino en todos, por muy grande que sea el apremio correspondiente.

Con mayor o menor intensidad, las tendencias y las necesidades que intervienen en los problemas económicos reales se hacen siempre sentir como efectivas «instancias». En cuanto tales, condicionan a su sujeto, poniéndole en una determinada situación de la que, por lo mismo, no está libre. Sea cualquiera esa concreta situación, el sujeto por ella condicionado se comporta, de hecho, como alguien que quiere satisfacer unas determinadas apetencias, y, a los efectos, da igual que ese querer sea únicamente el propio de un capricho, o que responda a alguna de las necesidades o exigencias más naturales del hombre. En todo caso, es un hecho y, mientras dura, hay que contar con él. Por consiguiente, el querer buscar la solución del problema económico real en que ese hecho interviene no puede considerarse como el acto de una absoluta y pura libertad, sino tan sólo como el de una libertad condicionada por la efectiva situación de su sujeto, aunque éste la vive en términos de querer. No entremos otra vez en la cuestión, anteriormente tratada, de si cabe o no cabe resistir a las necesidades y tendencias que realmente se tienen. Para que un sujeto esté *de facto* condicionado por ellas, basta con que las tenga, aunque también las pueda eliminar. Y en lo que atañe a la escasez de los recursos, tampoco puede negarse que constituye un efectivo condicionamiento para el sujeto que se plantea el problema; de lo contrario, aunque las necesidades y tendencias sean reales, el problema económico no pasaría de ficticio. Dado, pues, ese doble condicionamiento, parece que deba ser meramente ficticia toda la libertad atribuida al hecho de querer buscar la solución de los problemas económicos reales. Desde luego es bien claro que en los ficticios el querer buscar la solución se da como un acto libre en el sentido de no estar apremiado por la eficacia real de unos datos reales. Y, sin embargo, aunque tal libertad no se presenta en el caso contrario, ello no significa que en los problemas económicos reales el querer buscar la solución carezca no sólo de esa, sino de toda forma de libertad. Para que esto último ocurriera, sería preciso que el apremio en que estriba la eficacia de los datos reales fuese ya por sí mismo el querer buscar la solución, o bien que produjera este querer de un modo enteramente necesario. Pero, en primer lugar, el apremio en cuestión, aunque es sin duda un querer —un querer satisfacer concretamente unas determinadas apetencias— no se identifica formalmente con un querer buscar. Y, en segundo lugar, aunque es muy cierto que, si aparece como un medio necesario el ponerse a buscar la solución resulta también querido con la misma necesidad, no por ello ésta pierde su carácter de «necesidad relativa», compatible con una «relativa libertad»: la de querer ese medio únicamente en calidad de medio necesario, cosa muy distinta de quererlo con absoluta y pura necesidad, lo cual sólo es posible para un valor enteramente absoluto.

En suma, el querer buscar la solución de un problema económico real no es libre absolutamente ni tampoco absolutamente necesario. Resulta, sin duda, «lógico» que ese querer se dé. Su darse es *lógicamente una necesidad indiscutible,* sino que

indiscutiblemente constituye una necesidad tan sólo lógica, no incompatible con la libertad. A la misma esencia del querer pertenece, en efecto, que lo querido sea, cuando menos en apariencia, valioso, y para que algo se presente así no hace ninguna falta que se ofrezca como valioso en absoluto, sin ningún inconveniente o restricción. Aunque se piense que su valor no es infinito, se le puede querer; mas entonces es claro que el quererlo no es un querer enteramente necesario, sino de alguna forma un querer libre. Hasta aquí no se ve por ningún lado que se falte a la lógica. Sólo se incurriría en este defecto en los dos casos siguientes: 1.º si se pensara que lo tomado como nada más que relativa o parcialmente valioso es, sin embargo, querido de un modo enteramente necesario; 2.º si se admitiera la posibilidad de un querer cuyo objeto de ningún modo se presente como algo conveniente o valioso. Igual que es imposible que se quiera de una manera absoluta lo que se muestra afectado por algún «disvalor» o inconveniente, tampoco cabe querer lo que de ningún modo se presenta como un cierto valor. El libre querer no deja de seguir siendo un querer, y tiene, por ello mismo, su propia logicidad, sus peculiares fundamentos o razones, naturalmente distintos de los del querer necesario. Tales fundamentos o razones son necesarios, sin duda, para que se dé el libre querer, pero no hacen necesario al querer libre, porque lo parcialmente valioso no tiene «fuerza» bastante para que necesariamente se le quiera. A lo sumo, puede tener la fuerza suficiente para arrastrarnos a hacer algo sin quererlo, mas aquí no se trata del hacer, sino únicamente del querer o, en todo caso, del «querer hacer», que no puede forzarse con ningún tipo de valor parcial ni con ninguna clase de energía, a menos que esté inhibido o perturbado el uso de la razón. Si ello sucede queda *ipso facto* en suspenso la posibilidad del querer libre, mas no porque el razonar lo haya impedido, sino al contrario, porque ha sido impedido el razonar.

La razón de más peso, desde un punto de vista, es la de menos peso desde otro, y ninguna de ellas es «un peso», si por éste se entiende, propia y literalmente, una energía física. En este asunto, como en tantos otros, hay que tener cuidado con el empleo de las analogías metafóricas. La fuerza de la razón no es en rigor una fuerza en el sentido constrictivo del vocablo. Por razonable que un motivo sea, su índole de motivo no estriba nunca en la argumentación, sino en la eficacia que posee sobre una voluntad ya de algún modo inclinada hacia lo valioso que en él hay. En los problemas económicos reales esa inclinación está ya dada: es la que tiende hacia el valor representado por la satisfacción de unas necesidades o apetencias reales. Tener esas necesidades o apetencias es querer, cabalmente, darles satisfacción. Tal querer no se da en el problema económico ficticio, por no tener sus datos otra índole que la de sólo hipotéticos, aunque sean reales el mismo planteamiento del problema y, en su caso, el querer buscar la solución. Pero tampoco en los problemas económicos reales la voluntad de satisfacer unas necesidades o tendencias es realmente un poder con energía bastante para que el querer buscar la solución se dé como por completo necesario. Según antes se señaló, la necesidad correspondiente a este querer-buscar es de carácter lógico, y como E. Husserl ha mostrado, toda necesidad de tipo lógico es propiamente «ideal»[62]. De lo contrario, habría de sostenerse la imposibilidad de faltar a la lógica, o admitir que nuestro «logos»

funciona por necesidad lógicamente —es decir, siempre a tenor de dichas necesidades—, con lo cual lo que se llama el error lógico sería tan necesario como el correcto proceder de la razón. No habría, en suma, razón para preferir este modo de proceder, ya que los dos tendrían la misma necesidad y no sólo la misma realidad. Claro está que de ello cabría también inferir, con idéntica lógica, la conclusión contraria, de suerte que las necesidades de la lógica vendrían a parar, al fin, en la compacta «noche en que todos los gatos son pardos» o, lo que es lo mismo, en una noche en que las necesidades se confunden con las no-necesidades, por ser todo igualmente necesario (que, en realidad, es tanto como que nada lo fuese). De ahí que, para pensar las necesidades de la lógica como tales necesidades —pese a darse los errores consistentes en las faltas a ésta—, resulta indispensable concebir dichas necesidades como algo ideal, que en cuanto tal continúa siendo válido, aunque no siempre el «logos» actúe efectivamente a su tenor.

* * *

Basándonos en lo acabado de decir, también se podría pensar que el querer buscar la solución de los problemas económicos reales no se da libremente cuando la razón actúa en conformidad con las necesidades —puramente ideales— de la lógica. Dicho de otra manera: si la razón funciona correctamente en el sujeto de un problema económico real, este sujeto tiene por fuerza que querer buscar la solución de ese mismo problema. La realidad, sin embargo, es que esta tesis no está autorizada por la lógica, ya que proviene de una confusión. Una *cosa,* en efecto, es que la búsqueda del modo de resolver un problema económico real se presente, de acuerdo con la lógica, como un cierto valor para el sujeto que se plantea el problema, y *otra* que este valor, a su vez, se le muestre también a ese sujeto como algo libre de todo disvalor o inconveniencia. *Si* la razón funciona correctamente no puede dejar de darse lo primero, pero también hace falta, *para* que funcione correctamente la razón, que no se dé, en cambio lo segundo, pues no se piensa bien si se confunde un simple valor de medio con un valor incondicionado o absoluto. La posibilidad de que se dé una tal confusión es una de las posibilidades de que la razón no funcione de acuerdo con las necesidades ideales de la lógica. Y si de hecho la confusión se diera, la consecuencia lógica de ella no sería, por cierto, un libre querer-buscar la solución del respectivo problema, sino un rigurosamente necesario «tener que querer buscarla». Incluso puede ocurrir que la mencionada confusión, de la que saldría esa consecuencia, se deba a la perturbación de la razón en un sujeto abrumado por necesidades no cumplidas. Ello quiere decir que ese sujeto no está precisamente en condiciones de ponerse a hacer muchos distingos, de modo que su confusión es «explicable» por la circunstancia en que se encuentra. Su «lógica», o falta de ella, es comprensible, y no se trata aquí de discutirla. Mas no por eso deja de ser confusión la confusión, ni el estar perturbado se convierte en un modo de lucidez. Volvemos, pues, a lo mismo: *no es la razón, sino la perturbación de la razón, lo que se opone a la libertad.*

[56] *Human action, Handeln,* son términos expresivos de un hacer específico del hombre, cuyos rasgos diferenciales vienen dados por la conciencia y la deliberación. Así, L. Von Mises afirma expresamente: «La acción humana es conducta deliberada»; «el proceder consciente y deliberado contrasta señaladamente con la conducta inconsciente, es decir, con las reflejas e involuntarias reacciones de nuestros nervios y células ante las realidades externas». *La acción humana* (traducción castellana de J. Reig Albiol, Edit. Sopec, Madrid, 1968), p. 37. Lo mismo fundamentalmente se sostiene con estas afirmaciones: «Cabría decir que la acción [humana] es la expresión de la voluntad humana. Ahora bien, no ampliamos con tal manifestación nuestro conocimiento, pues el vocablo voluntad no significa otra cosa que la capacidad del hombre para elegir entre distintas actuaciones, prefiriendo lo uno a lo otro y procediendo de acuerdo con el deseo de alcanzar la meta ambicionada o de rehuir la desechada». *(Op. cit.,* p. 40).

Jaspers ha definido el *Handeln* como hacer propio del hombre, con la fórmula: «la actividad que conociéndose se autodetermina» («die Aktivität, die sich wissend selbst bestimmt»). *Philosophie* (Zw. Aufl., 1948), p. 545.

[57] He aquí el texto que integra las dos frases citadas: «Les besoins, les besoins-limites, dont toute une école d'économie substitue l'étude à celle de l'intérêt, notion vague, ne sont au font que des expressions directes ou indirectes de l'instinct [...]. La vie sociale n'est que l'instinct grégaire hypertrophié, altéré, transformé et corrigé.» M. Mauss: *Sociologie et Anthropologie,* Presses Universitaire de France, Paris, 1960, p. 296.

[58] ἀνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον. Aristóteles: *Polit.,* I, 2, 1253 a.

[59] A estos efectos es sumamente expresiva la posición de Juan de Santo Tomás: «Non est necesse ponere in homine unam potentiam aestimativam, quae cognoscat res insensatas eo simplici modo, quo bruta, id est, per instinctum, et aliam, quae discurrendo cognoscat eadem obiecta insensata, sed sufficit unam tantum potentia, quae res insensatas cognoscat cum illa collatione et discursu ex participatione intellectus; loco enim instinctus naturalis nobis servit collatio». *Cursus philosophicus* (Edit. Reiser), III, 245 a 44; véase también III, 257 a 2.

[60] A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 9 Aufl., Athenäum Verlag. Frankfurt a. M., 1971.

[61] La voz «instinto» está empleada aquí en su acepción más frecuente, según la define, por ejemplo, este conocido texto: «Toute activité adaptée à un but, qui entre en jeu spontanément, sans résulter de l'éxperience ni de l'éducation, et sans éxiger de réflexion.» A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (6 edit., 1951), p. 519.

[62] Sobre el carácter formalmente ideal de los valores lógicos —tomando lo ideal en el sentido que lo contradistingue de lo temporal y lo físico—, véase E. Husserl: *Investigaciones lógicas* (traduc. castellana de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929), especialmente el vol. I.

V. La índole esencialmente libre del trabajo

1. La producción de los medios de la existencia humana

Aunque el apremio de unas necesidades sea muy grande, su sujeto no actúa de una manera puramente animal mientras siga teniendo la conciencia del problema económico en que aquéllas funcionan como datos. Ello no se debe solamente a que la conciencia de un problema económico se da, como la de cualquier otro problema, en una operación intelectiva, sino también a que todo cuanto se haga en esa situación por subvenir a dichas necesidades, es una actividad *objetivada* y no sólo ejercida. Para aclarar el sentido de lo que se acaba de decir puede servirnos una observación de K. Marx —que, en realidad, éste ha tomado en préstamo a la gran tradición de la filosofía— en torno a la diferencia entre el hombre y el bruto. El interés de la idea que va en seguida a ocuparnos sube de punto si se considera la especial atención de este pensador a los asuntos de la economía y, en general, a todo cuanto concierne a las necesidades y a las apetencias humanas. En los *Manuscritos filosófico-económicos* se señalan los rasgos específicos del hombre a través de una serie de consideraciones, entre las cuales vamos a recoger literalmente las más significativas:

«El bruto es, de una manera inmediata, uno y lo mismo que su actividad vital. No se distingue de ella. *La* es. El hombre hace objeto de su querer y de su conciencia a su actividad vital propia. Tiene actividad vital consciente. No hay determinación con la que de un modo inmediato coincida. La actividad vital consciente distingue por sí sola al hombre de la actividad vital del bruto. Justo y sólo por ello, el hombre es un ser genérico. O bien: sólo porque es un ser genérico es justamente por lo que es un ser consciente, vale decir, un ser al que su propia vida le es objeto. Únicamente por ello su actividad es libre actividad»[63].

La comprensión de este texto puede chocar con algunas dificultades en el caso del lector no habituado a ciertos tecnicismos, especialmente los más peculiares del lenguaje marxista originario. Sin duda alguna, la expresión más extraña es la de «ser genérico», con la que aquí se ha pretendido traducir la fórmula *Gattungswesen,* para la cual puede asimismo valer en nuestro idioma la de «ser universal», también presente en algún otro

pasaje. Hay, por ejemplo, un texto (donde, por cierto, el único subrayado pertenece al original) que dice así: «El hombre es un ser genérico no sólo porque práctica y teóricamente hace su objeto al género, tanto al suyo propio como al de las demás cosas, sino también —y esto es únicamente otra manera de decir lo anterior— porque se las ha consigo mismo a título de género actual y viviente, ya que entra en relación consigo mismo en calidad de ser *universal* y, por tanto, libre»[64]. La idea fundamental está bien clara: lo «peculiar» del género al que llamamos humano es su irrestricta «universalidad». El hombre no se limita a ningún género porque a todos los objetiva, tanto al que él mismo tiene como propio, cuanto a los pertinentes a las restantes cosas. En suma, el hombre es un ser que puede objetivar a cualquier ser. Y nada tiene de extraño que por esta irrestricta universalidad o, si se quiere, generalidad, se le califique de «libre». Lo que con ello se pretende decir es que, en su capacidad de objetivar, el hombre «no está sujeto» a ningún modo o género de ser, por tanto tampoco al suyo, y ello hasta el punto de que si puede ser objeto para sí es porque, en general, todo ser le puede ser objeto, y lo mismo a la inversa.

Todo esto responde a una tradición de la filosofía occidental, cuya primera muestra se remonta a un fragmento de Heráclito, donde se afirma la imposibilidad de hallar los límites del alma[65]. La misma idea se encuentra explícitamente en Aristóteles[66] y en Tomás de Aquino[67], para quienes el alma es, en cierta manera, «todas las cosas».

En realidad, más que un verdadero ser genérico es a su modo el hombre un ser supergenérico, en la medida en que el ser al que sin restricción el hombre se abre no es propiamente un género, sino algo conveniente a todo género; pero, en definitiva, queda claro lo que los textos anteriores significan. Con todo, también debe advertirse que en ellos no sólo se habla de una objetivación teórica, sino también de otra práctica, lo cual en el autor que nos ocupa tiene una importancia decisiva. De ahí que proceda ilustrarlo con sus mismas palabras: «Ciertamente, también el bruto produce. Se construye un nido y se hace viviendas, como es el caso en las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero el bruto produce únicamente lo que de un modo inmediato necesita para sí mismo o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal no humano sólo produce bajo el imperio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre, en cambio, incluso cuando está libre de la necesidad física, y sólo produce verdaderamente cuando está libre de ella; el animal no humano únicamente se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto de aquél pertenece, de una manera inmediata, a su cuerpo físico, mientras que el hombre se contrapone libremente a su producto; el bruto configura solamente según la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, y el hombre, en cambio, sabe producir según la medida de toda especie y aplicarle a cualquier objeto la medida que le es inherente; de ahí que también el hombre configure según las leyes de la belleza»[68].

Tan reiterada confrontación, desde el punto de vista de la práctica, entre el hombre y el bruto[69] puede a primera vista parecer una simple prolongación de cuanto ya quedó expuesto en las anteriores consideraciones. Sin embargo, se trata de algo más, pues a renglón seguido se nos dice que donde el hombre efectivamente se acredita en su calidad

de ser genérico es justamente en la elaboración del mundo objetivo, constituyendo así esta producción su «activa vida genérica» y siendo, en fin, objeto del trabajo *la objetivación de la vida genérica del hombre*[70]. Por el momento, podemos prescindir de algunos temas íntimamente unidos al expuesto y entre los cuales destaca el de la enajenación o alienación *(Entfremdung),* sobre el que habremos de volver en la tercera parte de esta obra. Preguntémonos por ahora únicamente si el trabajo —definido, según acaba de verse, como objetivación de la vida genérica del hombre, y en virtud del cual éste se ve a sí propio en el mundo que él mismo configura— es, cuando menos, uno de los medios a emplear para la efectiva solución de los problemas económicos reales.

En la teoría que estamos examinando, el trabajo no es tanto un instrumento del cual el hombre se sirve para atender su natural necesidad de subsistir, cuanto más bien la expresión de una esencial necesidad de actividad, constitutivamente vinculada al modo humano de ser. Según la misma teoría, sólo cuando se da la alienación se presenta el trabajo, de un modo preponderante o exclusivo, como un recurso para subsistir; con lo que el hombre convierte su actividad vital, o sea, su esencia, en un simple medio para su existencia[71]. Tal interpretación es, además de aguda, más profunda de lo que acaso piensan quienes ven la economía únicamente desde la estrecha óptica de un trivial empirismo. Mas no es éste el momento de analizar a fondo la cuestión. Contentémonos, pues, con advertir lo que realmente hace al caso, a saber, que, aunque el trabajo sea, en su raíz, una esencial actividad humana, y aunque estuviesen dadas todas las condiciones para evitar su alienación o perversión, nada de ello se opone a relacionarlo con los problemas económicos reales. Aun cuando no se trate de atender a la humana necesidad de subsistir, puede darse la circunstancia de que el trabajo, cuya realización se quiere libremente —o, con otras palabras, el apetecido tan sólo por la esencial necesidad de trabajar—, haya de hacerse ateniéndose a unos escasos medios materiales. Poco importa que las necesidades dependientes de la tendencia humana a subsistir se hallen en este caso reemplazadas por la esencial necesidad de trabajar, a título de expresiva o, si se quiere, de constitutiva, del modo humano de ser. Lo decisivo para que aquí surja un problema económico real es que también en esta situación se dé, en efecto, la escasez de los medios. Por consiguiente, todo lo anteriormente discutido en torno a la conexión entre los problemas económicos reales y el libre arbitrio del hombre reaparece también en el supuesto de haber logrado excluir la alienación del trabajo; y, claro está, no vamos a repetirlo. En cambio, lo que procede es analizar la relación entre el trabajo y el libre arbitrio del hombre.

Afirmar que el trabajo es expresivo de la «universalidad» propia del hombre no equivale a afirmar que el libre arbitrio intervenga en nuestras actividades laborales. La irrestricta amplitud dada al trabajo en las anteriores descripciones se identifica con la «libertad fundamental» de la vida económica, de la cual ya nos hemos ocupado en la primera parte de esta investigación. Se trata, en definitiva, de algo que no conviene únicamente a la vida económica, sino ante todo y sobre todo al hombre mismo, en tanto que titular de sus actividades peculiares, específicamente diferentes de las propias del bruto. Pero lo que ahora está en cuestión, a propósito del tema del trabajo, es el nexo de

éste con el libre arbitrio, no con la libertad fundamental, o universalidad, del ser humano. Desde luego, esta libertad fundamental constituye realmente una imprescindible condición para la posibilidad del libre arbitrio. Sin estar, en principio, abierto al ser, no se puede hacer la distinción entre lo que *es* necesario y lo que *es* libremente decidido. Tal distinción, indispensable para la conciencia de lo que el libre arbitrio significa, presupone un concepto enteramente universal del «es» y, en consecuencia, sólo cabe en un ser intelectivamente abierto a todo el ser. Mas de ahí no se sigue la existencia del libre arbitrio humano. Para poder llegar a esta conclusión hace falta contar con la *vivencia,* y no tan sólo con la simple idea, de la libre actividad de decidir. Es verdad que existe esta vivencia y que no puede, como ya aclaramos, ser meramente ilusoria. Por tanto, también es cierto que el hombre tiene, en realidad, un libre arbitrio y no tan sólo la ilusión de poseerlo. Pero entonces resulta que el libre arbitrio humano, aunque posible por nuestra libertad fundamental, sólo se acredita de efectivo en virtud justamente de la vivencia de nuestra actividad de decidir. Ahora bien, en la teoría que nos ocupa no hay ni tan siquiera una alusión a esa misma vivencia. Al menos es indudable que no se la menciona expresamente. Por tanto, cabría pensar que los textos citados no tienen nada que ver con la cuestión de si el libre arbitrio está presente en la realidad del trabajo. La verdad, sin embargo, es muy distinta. Entre esos textos hay una afirmación de indudable interés para nuestro asunto y que ya hemos visto consignada: la que dice que el hombre, a diferencia del bruto, «puede también producir incluso cuando no está bajo el imperio de la necesidad física inmediata; y que sólo produce verdaderamente cuando está libre de esta necesidad». Examinemos el alcance de esta tesis, mucho más complicada de lo que pueda a primera vista parecer.

Por fuerza hay que proceder aquí, en primer lugar, de una manera analítica. ¿Cuál es el sentido de la fórmula «necesidad física inmediata»? ¿En qué estriba el imperio de esta necesidad? Y, finalmente, ¿cómo debe entenderse que de veras el hombre sólo produzca cuando se encuentra libre de ese imperio?

Parece claro que la «necesidad física inmediata» es la que por sí misma se presenta como afectando actualmente a su sujeto, pues sólo se puede dar mediatamente cuando no es ella la que se presenta, sino algo que la representa a su sujeto, o mediante lo cual éste se la objetiva. Claro que la necesidad física inmediata es también, a su modo, objetivada, si por ello se entiende que de alguna manera es conocida por el sujeto mismo que la tiene, ya que éste se da cuenta de tenerla; y, de no ser así, o sea, si no se diese cuenta de ella, tampoco se comportaría como un sujeto de dicha necesidad. Tales necesidades, en efecto, aunque se llaman físicas, no son como las que la física investiga, sino aquéllas de las que es consciente todo hombre, viviéndolas simplemente como apremios o exigencias «naturales» en el sentido de no presuponer, en modo alguno, la intención de tenerlas. Pues bien, cuando una de estas necesidades se presenta, su darse en el sujeto respectivo entraña en él la conciencia de ser por ella afectado, mas esto no se confunde con el hecho de una «pura y estricta objetivación» de esa misma necesidad, la cual se da únicamente cuando, en cambio, el sujeto no es afectado por ella, es decir, cuando tan sólo se la representa. ¿En qué consiste el *plus* de la necesidad física inmediata

sobre la sólo mediata o pura y simplemente objetivada? ¿Y por qué ese *plus* no es necesario para que el hombre produzca o, mejor dicho, por qué es menester que no se dé para que el hombre produzca verdaderamente?

Comencemos por dilucidar en qué consiste lo que la necesidad física inmediata «añade» a la mediata. El hecho de afectar realmente a su sujeto, de manera que éste, en vez de limitarse a tenerla ante sí, también la tenga en sí, no expresa todavía, de un modo claro, qué cosa sea este segundo tener. Por otra parte, la unidad real de este tener con el que significa un conocer o, si se prefiere, una conciencia, nos obliga a pensar que no se trata de una necesidad tan sólo física, sino de algo dado al mismo tiempo como un cierto hecho psíquico. En efecto, cuando realmente se está determinado o afectado por una de las necesidades en cuestión, lo que sucede puede, en términos psicológicos, cifrarse en un «acto de querer satisfacerla», y, por el contrario, cuando una de esas necesidades se da sólo como algo representado, ocurre que, aunque también sea representado el acto de querer satisfacerla, lo que no se da, en cambio, es este acto como una vivencia real. Por consiguiente, el *plus* de la necesidad física inmediata sobre la mediata es el acto real, y no la mera idea, de quererle dar satisfacción a un hecho que en ambos casos tiene la misma esencia. Y, desde luego, es también idéntica la esencia del acto de pensar en efecto vivido en la necesidad física inmediata y sólo representado en la mediata. Por tanto, si ahora enlazamos esto con lo que antes se dijo sobre la índole de las necesidades físicas, se llega a la conclusión de que el acto de querer satisfacerlas no constituye —ni cuando se da como real ni cuando se ofrece únicamente como representado— nada que presuponga una «intención» en el sentido deliberativo de este término. Tal querer es, por ende, un querer meramente natural, igual que es meramente natural la necesidad llamada física. O, dicho de otra manera: ese querer no es libre, sino, si se permite la expresión, un «querer sin querer», cuyo sujeto lo tiene sin previamente haberlo deliberado. A la índole meramente natural de la necesidad llamada física le corresponde, de esta suerte, un querer que también es meramente natural y, por lo mismo, ajeno a toda libre actividad de decidir.

A la luz de estas consideraciones se puede entender mejor la índole del «dominio» de la necesidad física inmediata sobre el sujeto de la producción o del trabajo. En todo caso, este dominio habrá de consistir en un «hacer que su sujeto produzca», pues sólo así se concibe que el sujeto de la necesidad física inmediata y de la producción funcione en ésta como imperado o determinado por aquélla. La cuestión entonces a aclarar es la de cómo la necesidad física inmediata hace, efectivamente, que su sujeto produzca. Según hemos visto antes, dicha necesidad se constituye como un querer no libre. Habida cuenta de ello, se impone la afirmación de que el sujeto de la necesidad física inmediata produce justamente a consecuencia de un querer meramente natural, lo cual, claro está, no significa que el sujeto produzca sin querer en modo alguno producir, sino tan sólo que su querer producir no es un libre querer. O, lo que es igual: tal producir no es realmente elegido entre otras posibilidades de conducta, sino que en su raíz viene determinado por lo que realmente determine al querer natural implícito en la necesidad física inmediata. Y si, por el contrario, no se acepta que en alguna medida pueda el hombre realmente

producir sin comportarse entonces como un hombre, será preciso afirmar que cuando éste produce no se halla enteramente dominado por una necesidad física inmediata; lo que en resolución equivale a decir que de algún modo elige su conducta o que hace uso de su libre arbitrio, sin dejar de estar condicionado por dicha necesidad. En rigor, esta interpretación se ciñe más al fondo y al espíritu, aunque no a la letra y la apariencia, del texto que comentamos, y así lo comprueba el mismo hecho de que el pasaje acaba sosteniendo que de verdad el hombre sólo produce cuando está libre de la necesidad física inmediata.

Extraigamos, en fin, las últimas consecuencias. Si de verdad el hombre sólo produce cuando está libre de la necesidad física inmediata, la libertad en la que entonces se halla no puede ser otra cosa, vista de una manera positiva, sino un efectivo «autodeterminarse» en la actividad de producir. El verdadero producir humano —el único que le conviene al hombre en cuanto hombre— sería, por tanto, aquel que, no estando determinado por un querer natural, se debiera tan sólo a un querer libre. Aun en el caso de que se orientara a dar satisfacción a una necesidad física futura, tal producir se relacionaría con ella únicamente como con un objetivo, es decir, tendría, sin duda, que ver con un querer natural, el connotado en el acto de representarse la necesidad física en cuestión, pero por ello mismo solamente presente en este acto como algo representado, no como actividad actualmente ejercida. Previendo que este querer, de índole meramente natural y que ahora no existe, va, sin embargo, en su momento, a darse, el sujeto se propone el objetivo de contar de antemano con los medios precisos para poder atenderlo. Funciona, pues, tal sujeto como un sujeto que cuenta con su propia naturaleza, en el sentido de que se anticipa a lo que de ella depende; pero esta anticipación no puede realizar el imposible de que un querer futuro se convierta, por muy natural que sea, en un actual querer. A título tan sólo de previsto, ese querer natural interviene, a su modo, en el actual «querer-producir» los medios para poder dar satisfacción a la necesidad física futura. Mas la intervención de que se trata no puede serlo la propia de una «causa eficiente», sino tan sólo la de una «razón», en cuya virtud se justifica la actual voluntad de producir. Ahora bien, querer algo fundándose en alguna razón que como tal es sabida, además de no resultar incompatible con estar ejerciendo el libre arbitrio, consiste precisamente en la manera «lógica» de hacer uso de éste; y ya hemos visto antes cómo la lógica y la realidad del libre arbitrio no se contraponen entre sí. En consecuencia, lo propio de la situación que examinamos es que el sujeto *prefiere,* en vez de hacer otra cosa, trabajar con el fin de tener listos los medios para poder atender en su momento a una necesidad ahora futura. Tal preferir es, por tanto, un autodeterminarse como *hic et nunc* trabajador con una finalidad.

En lo esencial, ello ocurre igualmente cuando la razón que justifica la actual decisión de trabajar no es una necesidad física futura o, respectivamente, un querer natural también futuro. Para que el hombre quiera trabajar no es necesario que su objetivo sea, a su vez, algo físicamente necesario para su propia vida, ni aun en el caso de tener la índole de una cosa física. Ni la voluntad que el hombre tiene de producir cosas físicas contando con la naturaleza en torno a él se limita tampoco a la elaboración de ciertos

artefactos necesarios para poder subsistir, ni esta elaboración se lleva a cabo en virtud de un querer pura y simplemente natural, es decir, instintivo. Lo primero resulta bien probado por la ya señalada «universalidad» o «libertad fundamental» del trabajo del hombre, de la que el último texto aquí transcrito nos da una suficiente ilustración (recuérdese sobre todo la contraposición entre el producir «unilateral» —*einseitig*— del animal no humano, y el producir «universal» —*universell*— de que es capaz el hombre). Y que el trabajo llevado a cabo por el hombre no es formalmente instintivo —sin excluir por ello toda intervención de los instintos en la medida de su peculiar viabilidad humana —, es cabalmente lo que se desprende de las últimas consideraciones que hemos hecho. Queda tan sólo una dificultad, cuya solución va a permitirnos ir al último trasfondo del asunto, y es la que se formula al preguntarnos si no ocurre también que en la conducta meramente animal y, por lo mismo, formalmente instintiva, se da, a su modo, una anticipación de las necesidades físicas futuras (así, cuando el bruto busca el alimento que no le es necesario de una manera inmediata).

Para responder a esta pregunta de acuerdo con los hechos y con todo lo dicho, basta advertir que lo hasta aquí mantenido no presupone en el hombre una conducta instintivamente previsiva de las necesidades físicas futuras, como tampoco ha consistido en negar que tal previsión exista en los demás animales. Por el contrario, la afirmación del libre albedrío humano en el trabajo ordenado a esas necesidades equivale a la negación de una conducta humana sólo instintivamente previsiva de ellas, lo cual, evidentemente, no se opone a que en los restantes animales se pueda dar ese comportamiento que por completo excluye la libertad. Así, pues, si los hechos comprueban la existencia, tanto en el hombre como en algunos otros animales, de la previsión instintiva o natural de las necesidades físicas futuras, lo único que habrá que esclarecer es que tal previsión tiene una doble forma: la peculiar del hombre y la propia del bruto.

No cabe duda de que algunos animales se comportan, materialmente hablando, con una cierta «prudencia»[72] o con algo que lo parece. Entre sus actividades hay algunas que de un modo muy claro percibimos como si fuesen anticipaciones de necesidades físicas futuras, en el sentido de manifestarse como un previo hacer lo conveniente para satisfacerlas cuando llegue el momento de su efectiva o inmediata realidad. Es de veras notable —y discúlpese la breve digresión— que la «teleología» manifiesta en este comportamiento sea utilizada, para equiparar al hombre con el bruto, por quienes rechazan el principio de la finalidad o consideran su aplicación fuera del hombre como un caso flagrante de antropormorfismo. Para equiparar al hombre con el bruto, lo lógico sería negar en ambos todo comportamiento teleológico, o bien reconocérselo a los dos, y cabalmente de la misma forma. Pero dejando a un lado esta cuestión, lo que no cabe negar es la semejanza, al menos aparente, entre el hombre y el bruto, desde el punto de vista de las necesidades físicas futuras. Más aún: tal semejanza no debe ser tomada únicamente como una simple apariencia. El problema que los hechos dejan subsistir no es el de si en realidad se da esa semejanza, sino el de si se trata de algo más. Admitir lo segundo exigiría una de estas dos cosas: o que la previsión que el hombre hace de sus

necesidades físicas futuras fuese tan sólo instintiva, o bien que la que el bruto tiene de las suyas hubiera de ser pensada como algo irreductiblemente superior a la capacidad del simple instinto. A la primera de estas explicaciones se oponen los argumentos ya expresados en favor del libre arbitrio humano en el trabajo y que, en último término, se basan en la «vivencia» de la libertad. Y en cuanto a la segunda explicación, sería preciso, para poder admitirla, que el animal no humano estuviese provisto de representaciones como las de «la necesidad en general» y «lo contrario, en cuanto tal, de ella». Únicamente así podría tener la vivencia de decidir su conducta, ya que toda actuación del libre arbitrio es esencialmente inseparable de la respectiva vivencia, y ésta, a su vez, no puede tener lugar cuando no se sabe distinguir lo que *es* necesario y lo que *es* libremente decidido, para lo cual resulta en fin imprescindible —como ya también se señaló—, disponer de un concepto enteramente universal del «ser». De la conducta del animal no humano se desprende que éste no tiene esa representación. Son —importa advertirlo— los propios hechos en que se manifiesta esa conducta lo que obliga a excluir de los sujetos de ella la representación del ser en general y lo que impide, consiguientemente, la universalidad o libertad fundamental, indispensable, como una condición, para que pueda darse el libre arbitrio.

La monotonía de la conducta del animal no humano constituye un síntoma inequívoco de la «instintividad» de su vivir. Mientras que el hombre «puede» trabajar para así proveer a sus necesidades físicas futuras, los demás animales que producen para atender las suyas «no pueden» dejar de hacerlo; y frente a la indefinida variedad de los productos del hombre, los de los restantes animales son, dentro de cada especie, simples reproducciones de unos modelos fijos y acabados. Por consiguiente, se hace preciso mantener que los puros y simples animales no deciden su producir. Para afirmar lo contrario, habríamos de contar con algún síntoma de que también deciden «no producir» o, cuando menos, «producir otras cosas» para las mismas necesidades físicas futuras. Si del hombre se puede sostener que realmente se decide a trabajar en previsión de unas necesidades de ese tipo, es porque también sabemos que otras veces, aun teniendo a la vista esas necesidades, no se decide a trabajar en función de ellas, y porque también trabaja con fines diferentes del propósito de darles satisfacción. Aun la misma decisión de trabajar para poder atenderlas es libre justamente en la medida en que el propio sujeto que la toma tiene también la posibilidad de decidirse a atender a otros fines. Tal posibilidad no le conviene al animal no humano, atado, por las determinaciones del instinto, a un repertorio, igualmente determinado, de objetivos. En realidad, esta última palabra sólo puede ser utilizada de una manera analógica cuando se habla del comportamiento puramente animal. Los sujetos de este comportamiento no se proponen formalmente nada, aunque materialmente se dirijan a algo, con instintiva y natural constancia. Su aparente prever no es otra cosa que un prever aparente: algo que *nos* parece ser igual a lo que nosotros realizamos cuando en efecto hacemos previsiones. En el simple animal no puede haber previsiones porque tampoco en él tiene vigencia la idea de lo por venir. La representación de lo futuro a título de futuro —es decir, no tan sólo de aquello que lo es, sino precisamente de su serlo— supera el conocimiento meramente

instintivo, y en virtud de los hechos es este conocimiento el único atribuible a la conducta del animal no humano. No hay en éste el sentido de lo nuevo, sino un «simple presente natural», que en cuanto tal se ignora, pues la misma vivencia del presente connota la expectativa del futuro y una cierta retención de lo pasado[73]. En suma, el simple animal no vive sus necesidades físicas futuras en calidad formalmente de futuras, sino como si ya le fuesen inmediatas, y aun esto mismo debe ser tomado únicamente como un puro modo de decir, porque el «ya» y «lo inmediato» no se pueden dar, en cuanto tales, en un mero comportamiento natural. En cambio, la temporalidad propia del hombre implica la libertad, como también a la inversa, siendo por ello una «historicidad» en el sentido más riguroso del término.

* * *

Aunque tienen su origen en la pretensión de esclarecer unos textos de los *Manuscritos filosófico-económicos,* las últimas consecuencias extraídas y el análisis antes realizado son cosas independientes de las ideas del autor de esa obra. Sin embargo, el contacto con este mismo autor se nos impone de nuevo, a través ahora de otra obra, *La ideología alemana,* donde expresamente se menciona la conexión de la historia con el trabajo del hombre. Al final del párrafo anterior se aludió a la historicidad del ser humano frente a la pura naturalidad atemporal de la conducta meramente instintiva. Desde otro enfoque, la obra a la que acabamos de aludir se ocupa del trabajo y de la historia, en relación, a su vez, con la peculiar vida del hombre. Veamos seguidamente varios textos, comenzando por uno en el que todavía no está presente la referencia a la historia, pero cuyo valor es decisivo para esa misma cuestión:

«Cabe distinguir los hombres de los brutos por la conciencia, por la religión o por cualquier otra cosa. Ellos mismos se empiezan a diferenciar de los brutos cuando comienzan a *producir* los medios de su vida, un paso condicionado por su organización física. Al producir los medios de su vida, los hombres producen su propia vida material de una manera indirecta»[74].

La principal novedad de este pasaje respecto a los anteriores estriba en considerar que lo más radicalmente distintivo de la vida del hombre es la producción, a cargo de éste, de los medios precisos para su misma vida. En uno de los textos antes analizados lo peculiar del hombre se cifraba en la auto-objetivación de la actividad vital humana merced a la conciencia y el querer. Ciertamente, es bien claro que los hechos de la conciencia y del querer no se refieren de una manera exclusiva a la producción de los medios de la vida humana, pero aquí no se trata de «polemizar» mientras no resulte imprescindible, y, por tanto, podemos limitarnos a pensar que la «auto-objetivación» de su vivir es cosa que, indudablemente, el hombre hace cuando produce los medios de su existencia. Sin embargo, lo que ya no cabe descuidar de una manera tan fácil es que esa producción se verifica tras haberla, de algún modo, proyectado. Aun limitándonos a las actividades productivas, no cabe desentenderse de que estas actividades presuponen los actos de proyectarlas, siendo estos actos algo en cuya realización el querer y la conciencia entran

en juego. Así, pues, parece que sería mejor asegurar que los hombres comienzan a diferenciarse de los brutos, no cuando empiezan a producir sus propios medios de vida, sino, digámoslo así, un momento antes: cuando comienzan a proyectar tal producción. Esta pequeña enmienda «cronológica» arrastra unas consecuencias «lógicas» muy significativas, a pesar de basarse únicamente en un mero hecho interno: la misma actividad de proyectar. Desde ella cobra su sentido humano la efectiva actividad de producir como algo que incide en nuestro contexto material. Con anterioridad a esta incidencia y previamente también a la actividad de proyectarla, el hombre está en relación con ese mismo contexto, viviéndolo como suyo en el sentido de formar parte de él, bien que, al vivirlo así, el hombre también se vive en una cierta oposición a ese contexto. La conciencia del mundo material es en el hombre, a la vez, autoconciencia, no porque ésta sea una convicción de la materialidad del ser humano, ni tampoco por ser la convicción contraria —tales contrapuestas convicciones tienen un sentido «metafísico» esencialmente irreductible y posterior a la espontaneidad de la vivencia de que ahora se trata—, sino por ser la conciencia que el hombre posee de sí, en tanto que, sin dejar de «estar en ese mundo» —o, mejor, cabalmente, por «hallar*se*» en él—, se vive al mismo tiempo, de algún modo, en calidad de algo que se le opone.

La situación o «posición» del hombre en ese mundo es simultáneamente una efectiva «contraposición», y ello en virtud de una conciencia tal, que lo es, a la vez, del mundo y del propio hombre. Se trata, pues, de una conciencia mundana que es formalmente una conciencia humana, y a la inversa, sin que el mundo y el hombre se confundan, pero también sin dejar de estar en relación: una relación equiparable a la del todo y la parte, aunque dotada de la singular propiedad de que al relacionarse con su todo, la parte entra en relación consigo misma en calidad de objetivante de él, y también a la inversa, ya que al entrar en relación consigo misma, la parte se hace cargo de su todo en la forma de «objetivárselo». Y ello, en definitiva, significa, continuando con esta misma terminología de la parte y del todo, que *sólo parcialmente es parte* el hombre del todo que es su mundo; si lo fuera total o plenamente, no podría entrar en relación con él y, a la vez, en relación consigo misma, a título de objetivante de su mundo como algo en lo que ella está, pero que en cierta forma —justo por la conciencia— está también en ella.

El hombre está en el mundo —y, más concretamente todavía, en su propio mundo material— en la única forma en que en algo material se puede estar como parte, o sea, materialmente, como uno de los miembros o elementos de la materialidad misma de ese todo; lo cual implica, sin duda, que el hombre es constitutivamente material. Pero el mundo material en que está el hombre, y cuya materialidad éste percibe, es un mundo que a su modo está en el hombre, no como parte suya, sino en la única forma en la que el todo puede hallarse «formalmente» en una de sus porciones: como objeto de ella, siendo lo dado a ésta en un acto de representación. Sin estar —merced a la conciencia— el mundo material del ser humano precisamente en el hombre —o, mejor, ante él—, no sería posible la actividad humana de producir como mediada por un proyectar; y si, a su vez, esta mediación no se diese, tal producir no podría ser realmente una actividad «humana». En el proyecto de su actividad productiva, el hombre se auto-proyecta como

trabajador. Pero este proyecto de sí mismo, que es ya una forma de su auto-conciencia, se da conjuntamente con el hecho de la objetivación del mundo material. Y esta objetivación no se confunde con la del hombre en ese mismo mundo y a través de sus productos materiales. Una vez que ya éstos están ahí, el hombre se reconoce en ellos, o sea, se auto-objetiva, pero antes ha sido autoconsciente de haberlos proyectado, y esa actividad previa no es una actividad transformadora del mundo material. La auto-conciencia humana no se da únicamente en el momento en que el hombre se «reconoce» en sus propios productos materiales. Para que este reconocimiento sea posible hace falta que antes el hombre se haya vivido en su misma intención de producirlos, y ésta no es, a su vez, una forma de producción.

Todo el sentido del texto que discutimos se resume en la tesis de que el hombre produce indirectamente su vida material al producir los medios para ella. ¿Pero es ése, en rigor, el hecho diferencial del ser humano? Por lo pronto, no todos los medios necesarios para la vida del hombre son un producto de éste, ni es verdad que los otros animales no produzcan ninguno de los medios que su vida requiere. La afirmación según la cual el hombre hace los medios de su propia vida material y, por tanto, también esta misma vida de una manera indirecta, sólo puede servir para diferenciar al ser humano de los demás animales si «de hecho» se sobreentiende que una tal producción se lleva a cabo «de una manera especial». ¿En qué consiste la especialidad de esa manera? Sería lo mismo que no aclarar nada el definirla como la propia del hombre, a menos que ya se hubiera declarado, por un sistema distinto, lo que el hombre tiene como propio. Ese sistema tampoco lo puede ser la referencia a la organización del cuerpo humano, si por ello se entiende simplemente que éste se halla dotado de una organización especial. No sólo habría que decir en qué consiste esa especialidad, sino que también habría que aclarar su modo de condicionar la producción de los medios precisos para la vida humana. Limitarse a afirmar que la condiciona es hacer un juicio tan seguramente verdadero —e incluso necesario no sólo si todo el hombre se reduce a su cuerpo, sino también si éste tiene una esencial unidad con algún otro coeficiente humano—, como escasa o nulamente explicativa del hecho que nos ocupa. La producción por el hombre de los medios precisos para su vida es un caso especial —el caso en que se halla el hombre o, si se quiere, su cuerpo— de otro hecho más general, dado que no es el hombre el único animal que se mantiene produciendo los medios de su vivir, salvo que por esta producción se entienda únicamente la que él mismo considera «artificial». Pero entonces resulta que, aunque esta producción sea exclusiva del hombre, no la definiríamos, a su vez, si exclusivamente la cifrásemos en ser el producir que sólo el hombre realiza, y hasta cometeríamos un error si mantuviésemos que el hombre solamente lleva a cabo ese especial producir. Lo primero sería sencillamente un palmario *circulus in definiendo,* y lo segundo algo insostenible, porque ni el hombre produce todo lo que para su vida necesita, ni todo lo que él produce es realizado por él en tanto que hombre. Para hacer sus productos, además de contar consigo mismo, el hombre cuenta con la naturaleza material en torno a él. Ella nos suministra los medios más remotos o mediatos para hacer nuestra vida, de suerte que lo exclusivo de la vida humana en cuanto tal es estar hecha

con unos medios inmediatos de índole artificial y también el hacerlos artificialmente. Por tanto, lo que, en realidad, distingue al hombre de los demás animales no es la mediata o indirecta producción de su vivir material, sino el llevarla a cabo artificialmente y, en consecuencia, el ser esa misma vida, en cierta dosis, un indirecto artificio, por estar apoyada sobre otros.

¿No habrá que decir entonces que el hombre sólo vive como hombre cuando comienza a producir su vida de un modo artificial? El defecto de la tesis en cuestión estaría únicamente en no haber incluido el término «artificial», tal vez por sobreentenderlo. Pero aun así, tampoco sería correcto el contestar afirmativamente a la pregunta acabada de formular. Antes de producir sus artificios, el hombre ha de tener algo que le permita su elaboración, y ese algo no lo puede ser únicamente la naturaleza material en torno a él, ya que también la tienen a su modo los demás animales. Ni el problema se puede resolver diciendo que la manera en que está dada al hombre la naturaleza material es especial por ser también especial la organización del cuerpo humano. No es que ello no exprese un hecho cierto, sino que no dice toda la verdad, ni tan siquiera la más importante para el caso. Por muy especialmente organizado que el cuerpo humano se encuentre, sigue siendo una parte de la naturaleza material. Nada tiene de extraño, en consecuencia, que produzca cosas materiales. Pero el reconocerlas justamente en tanto que artificiales es una actividad en la cual una parte de la naturaleza material se contrapone a las otras, a la vez que se opone al todo al que pertenece. Si el hombre no fuese más que una porción de la naturaleza en la que vive, no lo podría saber. Para saberse parte, no para serla, hay que tener la representación del todo correspondiente, y ello trasciende la capacidad de lo que por entero se comporta como una simple parte de ese todo. Ser una mera parte es comportarse enteramente como tal; y no comportarse como tal en alguna de las actividades —por ejemplo, en la captación del respectivo todo— es no ser una mera parte. En consecuencia, y puesto que a sí mismo se conoce como una fracción de la naturaleza material en la que vive, el hombre es parte de esta naturaleza material únicamente de una manera parcial: por lo que en él hay de cuerpo. Afirmar entonces que es el cuerpo lo que, en último término, responde de la peculiaridad del ser humano, equivaldría a decir que lo que hace de éste una porción de la naturaleza material es también lo que explica que de algún modo se sustraiga a ella. Si antes se habló de un círculo vicioso, ahora hay que hablar de una contradicción.

Cuando el hombre transforma la naturaleza en torno a él, hace intervenir su propio cuerpo, mas no es la forma de éste —su manera de estar organizado— lo que el hombre produce, de un modo artificial, en la naturaleza donde vive, salvo los casos en que así quiera y sepa proceder. No sólo no es la *imitación* de su organismo la única factible por el hombre, sino que éste tampoco se limita, cada vez que lleva a cabo un artificio, a hacer una imitación. La tesis según la cual el arte imita a la naturaleza *(ars imitatur naturam in sua operatione)* no significa que los artificios consistan en simples «copias» de las cosas naturalmente dadas, algo así como si el hombre, en definitiva, careciese de toda suerte de originalidad. Tomada en su sentido más estricto, la fórmula se refiere, en exclusiva, a la producción artificial de lo que también puede ser hecho de una manera

espontánea, y lo que dice es que la actividad artificialmente productiva remeda a la natural, constituyéndose como una ayuda de ella, lo cual, a su vez, supone que ésta se sigue dando, aunque sin la fuerza suficiente para obrar por sí sola y en la medida de lo deseado. Ello es, por ejemplo, lo que ocurre en la medicina, la enseñanza, la jardinería, etc. En todos estos casos lo imitado no es solamente el efecto, sino también su modo natural de realizarse. Sin embargo, no todas las imitaciones de las cosas naturalmente dadas son también imitaciones de las formas en que éstas naturalmente se producen. Los actos de quien pinta una montaña son muy escasamente parecidos a la orogénesis física y no requieren el conocimiento de ésta. Por lo demás, también cabe imitar algunas cosas que la naturaleza no produce: por ejemplo, el dinero o un cuadro ya pintado.

Con todo, lo esencial en este punto no es insistir en la desemejanza con lo meramente natural, tomándola como un síntoma inequívoco de la originalidad de nuestro hacer. Lo realmente importante es que, incluso cuando se da la imitación, ésta se lleva a cabo como un hecho en el que el hombre «sabe lo que se hace» por querer y saber no sólo lo que va a hacer, sino también las normas reguladoras de la manera de hacerlo. No todo lo que se parece a alguna cosa existente es una imitación artificial, aunque esté producido por el hombre. Tanto si se parece como si no se parece a alguna cosa ya dada, lo artificial es lo resultante de un proyecto en el que el hombre ordena su actividad según las normas prescritas por un «saber hacer» que éste posee. En alguna ocasión, la actividad puede tener por fin la imitación de la forma de estar organizado el cuerpo humano, mas ni siquiera entonces el proyecto lo es por la existencia de esa «forma real», sino por la «decisión de realizar esa forma» en consonancia con un «saber realizarla» para tener el cual no es suficiente el puro y simple hecho de ser hombre. Es decir, que no basta para el caso el mero tener en sí, físicamente, la forma de la organización de nuestro cuerpo, sino que hay también que conocerla y, además de ello, conocer el modo de imitarla, sobreañadiéndose a todas estas condiciones la consistente en decidirse a hacer la imitación. La situación en que lo así decidido se ejecuta requiere la intervención de nuestro cuerpo y no es ajena a la forma en que éste está organizado. Nuestro cuerpo ha de estar dispuesto de tal modo que le sea posible realizar lo ya planeado y decidido en el proyecto de esa imitación, como también en otros proyectos muy distintos, pero que igualmente se dirigen a introducir algún cambio en la naturaleza material. En consecuencia, aunque el organismo que tenemos *condiciona* realmente nuestra forma peculiar de producir, ello implica que está *acondicionado* de manera que puede ejecutar actividades previamente esbozadas y libremente queridas. No es, por tanto, la forma de estar organizado el cuerpo humano la *ultima ratio* de esos proyectos nuestros, sino más bien al revés. O, para hablar con más exactitud: la especial organización del cuerpo humano se debe, en definitiva, a lo que hace posible que esos proyectos sean tenidos por el hombre.

Hablando en general, *tener* proyectos no es lo mismo que *ejecutarlos.* Sin embargo, por ahora pensemos únicamente en el aspecto de la ejecución, y tomemos a ésta en el sentido más material posible. Cuando se trata de esa especial clase de proyectos, que son los de introducir algunos cambios en la naturaleza material, su ejecución requiere,

evidentemente, una efectiva actividad corpórea. El hombre cambia otros cuerpos utilizando el suyo, y aunque las modificaciones que así logra son muy diferentes entre sí —hasta el punto de resultar indefinida su posibilidad de variación—, el organismo humano continúa con su propia estructura. Por lo visto, la forma de estar organizado nuestro cuerpo es apta para la indefinida variedad de las transformaciones que éste hace en la naturaleza en torno a él. Y si tal vez parece exagerado llamar indefinida a la variedad de esas transformaciones, digamos, sencillamente, que es una variedad irreductible y, sin duda alguna, superior, a la de los cambios realizados en la naturaleza material por las demás especies de animales. También el cuerpo del bruto condiciona los cambios que éste hace en la naturaleza material, pero no está acondicionado de manera que le sea posible la misma diversidad de las transformaciones realizables en la naturaleza por el cuerpo del hombre. Si éste puede «hacer más», es porque está «menos hecho». El cuerpo propio del hombre es menos especialista que el del bruto. Carece de los dispositivos necesarios para la especialización que éste posee y, por lo mismo, no está forzado a ella.

Claro está que el problema que entonces se nos ofrece es el de cómo explicar que no teniendo el hombre esos dispositivos especiales —en el sentido de «especializadores»— pueda, no obstante, lograr lo que con ellos hacen los animales. Habrá, pues, que pensar que esos dispositivos necesarios para la especialización son necesarios tan sólo para que ésta sea necesaria, no para conseguir las mismas cosas que con ellos se obtienen (ya que también sin ellos se las logra). El hombre, efectivamente, las realiza sin esos dispositivos, pero esto quiere decir precisamente que las produce mediante un «dispositivo general» que puede surtir efectos en las más diversas direcciones y en la misma medida en que no está por naturaleza constreñido a ninguna de ellas. A este dispositivo general suele llamársele «espíritu», sin que por ello se ignore la indispensable intervención de nuestro cuerpo en los cambios que hacemos en la naturaleza material. Estos cambios son materialmente producidos por nuestro propio cuerpo, que, por lo visto, tiene la capacidad de ejecutar muy diversos proyectos de modificar otros cuerpos.

Mas no es lo mismo «ejecutar» un proyecto que «tenerlo» o que «haberlo ya hecho» en tanto que tal proyecto. Por lo pronto, la actividad que lo ejecuta no es la que lo origina. Cabe tener un proyecto sin haberlo todavía ejecutado, mas no sin haberlo hecho en virtud de una cierta operación que estriba en configurarlo y asumirlo de un modo meramente intencional. Ahora bien, ¿no cabría, sin embargo, que la operación en la que surge el proyecto, aunque distinta de la que lo ejecuta, coincidiese con ésta en ser una actividad del cuerpo humano? Sin duda, ello exigiría que nuestro cuerpo se modificara a sí mismo, ya que él sería el origen del proyecto y aquello en lo que éste se daría como algo inmanente a quien lo hace. Tal condición no es, en principio, imposible, porque el cuerpo humano está dotado de la capacidad de modificarse a sí mismo, conservando, no obstante, su estructura fundamental. Lo que sucede es que ni la capacidad de automodificarse es exclusiva del cuerpo propio del hombre, ni toda automodificación que en él se dé la vive el hombre como constitutiva de un proyecto, ni vivimos, en fin, ningún proyecto como una automodificación del cuerpo humano. Entre estas modificaciones

inmanentes hay unas que nosotros mismos proyectamos y otras que se realizan sin cubrir ese trámite; y ocurre que ni siquiera aquéllas son proyectos, sino modificaciones proyectadas. Para que su proyecto también fuese una modificación corpórea inmanente sería preciso que lo percibiésemos como tal modificación. El proyecto es un hecho de conciencia. Tenerlo es, entre otras cosas, darse cuenta de él; y lo mismo acontece con la actividad que lo origina, o sea, con la de configurarlo y asumirlo. Si realmente es una modificación de nuestro cuerpo, ¿cómo se explica que el darse cuenta de él no consista realmente en darse cuenta de esa modificación en cuanto tal? Habría que atribuir a la conciencia una actividad deformadora. Pero si la conciencia es, a su vez, una actividad del cuerpo humano, la explicación exigiría admitir que una determinada actividad corpórea convierte en algo incorpóreo a una modificación de nuestro cuerpo, siendo, no obstante, irreal el hecho mismo de esa modificación, ya que el proyecto continuaría siendo lo que es. En suma, habría de darse el imposible de que una efectiva actividad corpórea tuviese un efecto irreal. Frente a ello, lo lógico es admitir que lo irreal es que una actividad del cuerpo humano haga esas «cosas» que denominamos proyectos (lo cual no impide aceptar que cada vez que uno de éstos se origina se da también una modificación corpórea inmanente en el mismo sujeto que lo hace).

* * *

En inmediata relación con el pasaje acabado de discutir, *La ideología alemana* ofrece otros expresamente ocupados con la índole histórica de las actividades humanas productivas. En realidad, el uso de algunos términos, como los de «historia» y «hecho histórico», no responde tampoco, en este caso, a un tratamiento radical de la cuestión, y no porque no tengan interés las conclusiones a las que se llega, sino porque el asunto decisivo queda, en definitiva, sin tocar. Al abordar el tema de la historia en relación con las actividades «productivas», lo que ante todo le interesa a Marx es hacer ver la existencia de una «base terrena» o material *(irdische Basis)* que los historiadores alemanes parecen desconocer:

«Frente a los alemanes que proceden sin ningún presupuesto, hemos de comenzar por registrar el primer requisito de toda existencia humana y, por tanto, también de toda historia, a saber, el presupuesto consistente en que para poder «hacer historia», tiene el hombre que estar capacitado para poder vivir. Pero a la vida le pertenecen, ante todo, el comer y el beber, la vivienda, el vestido y otras cosas más. Por consiguiente, el primer hecho histórico es la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la propia vida material, y ello es ciertamente un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que todavía hoy, como hace milenios, tiene que ser cumplida, día tras día y hora a hora, únicamente para que los hombres puedan subsistir»[75].

Lo que en este pasaje se propone como el primer hecho histórico es lo que el texto que últimamente nos venía ocupando formulaba como la diferencia básica entre el hombre y los demás animales. Lo peculiar del animal humano y el primer hecho histórico

coinciden, y no son otra cosa que la producción mediata o indirecta de la propia vida material. De ahí la fundamental insuficiencia de toda visión histórica y antropológica realmente desentendida de esa primaria y básica condición. La gravedad de tal insuficiencia sólo se percibe por completo cuando ese requisito es comprendido como algo no sólo primordial desde un punto de vista cronológico, sino también primario en la acepción de lo que siempre hace falta para cualquier otro hecho de nuestra vida. Su primordialidad sería esencial, es decir, la de un hecho cuyo alcance no puede quedar aislado en ningún momento de la historia ni en ninguna parcela de nuestro ser. Todo lo que haga el hombre deberá «resentirse» de haber sido antes necesario ese hacer en que estriba la indirecta o mediata producción de la misma vida material. He ahí, sin duda, el sentido de las siguientes frases:

«Lo primero, por tanto, en toda visión histórica es darse cuenta de ese hecho fundamental en su completa significación y en la totalidad de su extensión, llegando hasta su derecho. Es bien sabido que los alemanes no han llevado esto a cabo, y de ahí que nunca hayan tenido una base *terrena* para la historia y, por lo mismo, ningún historiador. Los franceses y los ingleses, pese a haber concebido en una forma sumamente parcial la relación de ese hecho con la llamada historia, sobre todo mientras se han preocupado de la ideología política, han sido, sin embargo, los primeros que ininterrumpidamente han pretendido dar una base materialista a la historiografía, por haber escrito las primeras historias de la sociedad burguesa, del comercio y de la industria»[76].

La necesidad del *primum vivere* y, respectivamente, de la producción de los medios para satisfacer nuestras necesidades naturales, constituiría, por tanto, la base de la historia: una base, evidentemente, material, en la medida misma en que son materiales esas necesidades y en que también posee ese carácter la producción de los medios para satisfacerlas. Ahora bien, la materialidad de todo ello no deja de ser realmente la posible en un ser que también tiene espíritu. No vamos a repetir las consideraciones antes hechas sobre la índole *artificial* de los productos con los que el hombre subviene a las necesidades de su propia vida material. En consecuencia, si por «base terrena» de la historia se entiende una base tal que su afirmación excluye la del espíritu, esta afirmación será unilateral y, por lo mismo, falsa: tanto como la que exclusivamente vea en el hombre un ser espiritual. La producción mediata o indirecta de la vida material del ser humano es el primer hecho histórico, no solamente porque los demás hechos históricos dependen realmente de ella, sino porque ya «en sí misma» ella es histórica en la acepción más radical de la palabra. Tal producción implica el ejercicio del libre albedrío humano. Corresponde, sin duda, a una necesidad, pero esta necesidad sólo es humana en tanto que articulada con la capacidad humana de asumirla, que es la de tomarla como un reto a nuestro poder de iniciativa en la manera de darle satisfacción. Si esta forma de hablar parece demasiado culta o «deportiva» es porque no se tiene en cuenta que ese reto, por muy «natural» que sea la necesidad que nos lo hace, constituye una instancia que no nos da hecha la manera de poder atenderla. Lo que se nos da hecho es solamente el «deseo natural» de darle satisfacción y no la forma de llevar ésta a cabo. La actividad «proyectiva» de esa forma es anterior a la correspondiente actividad «ejecutiva», y no

viene determinada únicamente por la pura eficacia del instinto ni por la sola organización de nuestro cuerpo. De lo contrario, y aun aceptando que la producción mediata o indirecta de nuestra propia vida material fuese lo primariamente indispensable para la historia humana, tal producción no sería «el primer hecho histórico», sino tan sólo el primer hecho «natural» indispensable para la posibilidad de la historia.

La tesis en discusión juega equívocamente con una verdad indiscutible: la de que el hombre ha de comenzar por producir sus recursos vitales para tener así la posibilidad de llevar a cabo otros quehaceres. Es ésta, evidentemente, una verdad tan elemental y archisabida como olvidada o no tenida en cuenta, al menos de una manera suficiente, por muchos historiadores y antropólogos. Subsanemos, por tanto, la increíble omisión, y hagamos una antropología y una historia íntegramente humanas, donde la producción de los recursos para nuestra propia subsistencia ocupe, efectivamente, el lugar que le corresponde. Mas ¿cuál es, en concreto, ese lugar?

Entre las condiciones necesarias para nuestra propia subsistencia hay unas independientes de nosotros y otras que, en cambio, están en nuestra mano. La necesidad de producir los medios indispensables para la vida humana no es, desde luego, una invención del hombre, por más que únicamente se presente cuando se da el supuesto de que éste quiera vivir. Contando con esa hipótesis —consistente, sin duda, en una opción de nuestro libre arbitrio— aquella necesidad se nos impone de una manera lógica y objetiva. Por el contrario, la determinación concreta de los medios para poder atenderla no es cosa que nos den hecha, ni por completo extraña a nuestra capacidad de decisión. Los medios a producir no son necesarios por completo, si por ello se entiende que su determinación tiene lugar independientemente de todo proyecto humano. La necesidad de producir todos esos recursos es, ante todo, la necesidad de proyectarlos o la de «haber de hacer» su determinación, la cual se constituye para el hombre como una efectiva, aunque indirecta, autodeterminación. Y otro tanto acontece con las formas de producir esos medios, incluyendo entre ellas las pertinentes a la organización social de nuestra vida. Ahora bien, la tesis materialista se empeña con exceso en subrayar que todas esas formas determinan a los demás aspectos de nuestro ser, y parece olvidar que a su vez están determinadas por la realidad de unos proyectos, nacidos de algún modo, en cuanto tales, de la razón y de la libre voluntad del hombre. Un cierto reconocimiento de este origen se encuentra, sin embargo, en la noción —también un «imperativo»— de la praxis llamada revolucionaria. La posibilidad de hacer —no de encontrarse hecha— nada menos que la revolución —no cualquier cambio superficial o accidental— supone, indudablemente, la existencia, en nuestro propio ser, de algo inmune a las determinaciones en cuestión. Mas lo así sustraído a esas determinaciones efectivas es justamente lo que primero las hace y luego las deshace o sustituye. Y, claro está, si se considera muy escasa nuestra objetiva dosis de inmunidad a esas concretas determinaciones, lo lógico será también atribuir un alcance muy corto a los efectos de la actividad presuntamente revolucionaria. Mas no son tan modestos los frutos que del movimiento comunista se permite esperar el mismo autor de la obra que comentamos:

«El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores por invertir la base de

todas las precedentes situaciones de la producción y del comercio, y por tratar, conscientemente y por primera vez, como elaboraciones de los hombres que hasta ahora han vivido, a todos los presupuestos aceptados como algo natural, desenmascarando su presunta naturalidad y subordinándola al poder de los individuos asociados»[77].

Ciertamente resulta desorbitada la consideración del comunismo como la primera «forma de conciencia» del origen humano de todas las anteriores situaciones de la producción y del comercio. Pero ello, en definitiva, sólo tiene un valor muy secundario. Lo esencial está en el hecho de admitir que todas las situaciones mencionadas son efectos del hombre, o sea, determinaciones que éste ha llevado a cabo, aunque luego, a su vez, haya quedado determinado por ellas. El aspecto pasivo del comportamiento así descrito no sólo implica el correspondiente aspecto activo, sino que también le abre a éste la posibilidad de una ulterior eficacia. El hombre no está ligado con absoluta y pura necesidad a esas situaciones anteriores, aunque él mismo las ha determinado. O mejor: precisamente porque las ha determinado él mismo no está ligado a ellas con absoluta y pura necesidad. A lo que, en cambio, el hombre está sujeto es a la necesidad de establecer él mismo la manera de poder subsistir. Incluso el hecho de repetir o mantener una determinada forma de lograrlo puede constituirse como efecto de una determinación nueva, y en cualquier caso implica que antes ha habido otra. Hablando, pues, de un modo general, el hombre no solamente está sujeto a la necesidad de producir su vida y de tener para ello alguna forma de conseguir los medios correspondientes, sino que es también «sujeto activo» de las diversas determinaciones de esa forma. Justamente en virtud de lo segundo tiene un carácter histórico la producción de la vida humana material. Y como quiera que esta misma vida, en tanto que material precisamente, es la del cuerpo humano, se impone la conclusión de que nuestro cuerpo subsiste de una manera histórica. Con ello, evidentemente, no se trata de sostener que nuestro propio cuerpo tenga historia. Lo que la tiene es el modo de poder conseguir su subsistencia. La vida material del ser humano no es un simple hecho natural, por no serlo tampoco su producción mediata o indirecta. Nuestro cuerpo subsiste de una manera histórica, porque la producción de los recursos para poder mantenerlo no está determinada, de una vez para siempre, por formas meramente naturales. Y, de lo contrario, tampoco sería posible ninguna revolución, por muy conveniente o necesaria que ella nos pudiera parecer.

2. La función y los límites del cuerpo propio del hombre

¿Cómo se explica entonces que quien cree posible y necesario hacer la revolución mantenga a la vez la tesis de que mediata o indirectamente la historia le viene dada al hombre por su cuerpo? Tal es el caso, como en seguida vamos expresamente a comprobar, del mismo autor de *La ideología alemana,* para quien, según habíamos visto, el primer hecho histórico y la condición fundamental de toda historia se encuentran a la vez en la producción por el hombre de la vida humana material. Aun sin contar con el texto que a continuación vamos a ver, ya se habrá advertido la importancia de la

función así atribuida al cuerpo humano en la posibilidad y la realidad de la historia. Esa función queda, si cabe, todavía más clara en la tesis siguiente:

«Los hombres tienen historia por tener que *producir* su propia vida y, ciertamente, de un modo *determinado;* ello está dado por su organización física; y lo mismo acontece con la conciencia humana»[78].

Para entender estas afirmaciones se hace imprescindible darse cuenta de que la necesidad que el hombre tiene de producir su vida es, ante todo, la necesidad de intervenir él mismo en la manera de esa autoproducción. Si la forma de producir su propia vida no la hubiese de determinar el mismo hombre, tampoco éste necesitaría de la conciencia para poder subsistir, ni le sería posible subsistir de una manera histórica. La cosa es tan evidente que no necesita aclaración. Lo que sí habría que explicar es que la historia y la conciencia humana *resulten* de la necesidad que el hombre tiene de hacer la determinación de la manera de producir su vida. ¿No exige ya esa determinación una conciencia de la necesidad de realizarla? Dicho con otros términos: la conciencia de esta necesidad no es un efecto de la necesidad de esta conciencia, como tampoco es su causa, sino exclusivamente la «condición de la posibilidad» de autodeterminar nuestra manera de poder subsistir. La causa de la necesidad correspondiente es, con toda evidencia, nuestro cuerpo, pero ello no demuestra que sea éste lo que nos da el poder de hacernos cargo de esa misma necesidad. También es cierto que no nos «veríamos» en ella si nuestro cuerpo predeterminase su modo de subsistir, como, en cambio, acontece, merced a la eficacia del instinto, en los demás animales. «Tener determinado» ya ese modo, en virtud de un puro hecho natural, es «no tener que hacer su determinación». Nuestro cuerpo es la causa de la necesidad de realizarla, precisamente por no dárnosla ya hecha. Para tener, pese a ello, la capacidad de hacerla ulteriormente, no basta el solo «hecho negativo» consistente en que la organización de nuestro cuerpo no determine su forma de subsistir. Haría falta, además, que los proyectos, en virtud de los cuales esa forma de mantenerse en la existencia resulta determinada, tuviesen justamente en nuestro cuerpo su «génesis positiva». Es decir, haría falta que el organismo físico del hombre pudiese, como tal organismo, hacer proyectos. La imposibilidad del cumplimiento de esta última condición ha quedado probada anteriormente. Nuestro organismo físico —veíamos— puede «ejecutar» ciertos proyectos, pero no cuenta con la capacidad de «redactarlos» —o sea, de configurarlos en su mismo ser intencional, anterior a los actos en que el hombre los lleva, efectivamente, a la práctica cuando se decide a obrar así.

A las razones ya expuestas en páginas anteriores se han de añadir las basadas en la índole «abstracta» que todo proyecto tiene cuando se presenta únicamente como algo que, por lo pronto, queremos configurar. Al hallarnos en esta situación sólo sabemos que lo que hay que configurar es «un proyecto». Incluso cuando se trata de un proyecto para poder seguir teniendo vida ignoramos aún su contenido. Lo único que sabemos es que ese proyecto que para subsistir hemos de hacer no está todavía determinado. Su presencia es, por tanto, la de una X: la de una «indeterminada determinación». Para que el organismo físico del hombre pudiera representársela habría de poder hacerse cargo de la idea general en que ella misma consiste. Pero un cuerpo no puede, en cuanto tal,

aprehender nada abstracto. Se lo impiden sus propias determinaciones materiales, las que él mismo posee, en tanto que cuerpo, de una manera concreta y no en una forma abstracta. Tales determinaciones materiales lo son, efectivamente, porque de un modo concreto lo determinan en su actividad, incluida, por tanto, la de representar y conocer. No es que un cuerpo no pueda conocer, sino que sólo puede serle cognoscible lo material concreto, y ello no en una forma general, sino también, a su vez, concretamente, o sea, sin la intelección de lo común a los diversos casos. Si una tal intelección de lo común se da en un ser corpóreo, como en el hombre ocurre, será menester pensar que, aunque este ser es corpóreo, no se reduce a ello, sino que lo trasciende, por concurrir en él otros factores, de índole inmaterial, que le permiten aprehender lo abstracto. Ese otro factor es el que se designa con el nombre de «espíritu». La razón de admitirlo, en la constitución del ser humano, como algo articulado con el cuerpo, pero también irreductible a éste, se encuentra cabalmente en la existencia de nuestras representaciones generales, en la misma medida en que son, por su parte, irreductibles a simples colecciones o conjuntos de casos particulares. (Naturalmente, no sería aquí oportuna la insistencia en los argumentos que se aducen para mantener la afirmación de semejante irreductibilidad. Pero ciñéndonos directamente a nuestro asunto, bastaría reparar en un hecho muy claro: cuando se quiere configurar algún nuevo proyecto para poder subsistir, la idea que de él tenemos no sólo no se confunde con ninguno de los proyectos anteriores, sino que tampoco consiste en la colección de todos ellos. Lo que se trata de determinar no es una tal colección ni, claro está, ninguno de los componentes que ya en ella se encuentran determinados.)

* * *

El nexo de la cultura —y del trabajo, como origen de ella— con el organismo físico del hombre, ha sido replanteado, desde una perspectiva independiente del pensamiento marxista, por A. Gehlen, en cuya concepción antropológica se interpreta también la subsistencia humana —o, respectivamente, la necesidad de atenderla— como la tarea fundamental que el hombre tiene ante sí[79].

Hay, desde luego, un claro paralelismo entre el pensamiento gehleniano y el marxista. Los dos coinciden en la pretensión de dar por base a la vida de la cultura la necesidad en que está el hombre de atender a su propia subsistencia. Y también ambas teorías se remiten a la constitución de nuestro cuerpo para explicar de un modo definitivo la peculiar situación del ser humano. Como ya vimos, para el autor de *La ideología alemana,* tanto la historia —mejor fuera decir la historicidad— como la propia conciencia, le vienen dadas al hombre *por* su organismo físico. No se nos dice cómo ni por qué, pero la tesis es categóricamente establecida. Por el contrario, la teoría gehleniana se esfuerza en hacer ver de qué manera la peculiaridad biológica del hombre constituye la causa de que para éste sea un problema su propio subsistir. La explicación, centrada en la deficiencia del organismo del hombre, resulta muy sugestiva en sus diversos aspectos; pero el que aquí interesa es sobre todo el de la necesidad, propia del

hombre, de elaborarse un mundo que él no tiene de un modo natural.

Según esta explicación, el organismo físico del hombre no está provisto de los instrumentos necesarios para poder adaptarse a algún determinado medio ambiente. A diferencia de lo que sucede en los demás animales, no tiene el hombre ningún espacio vital naturalmente predeterminado en el conjunto del mundo. Dicho de otra manera: no hay en ese conjunto un mundo especial del hombre. Y no lo hay porque el cuerpo humano no posee la especialización que, en cambio, existe en los demás animales. De un modo simplemente natural —como algo ya dado y que sin más está ahí—, la situación en la que el hombre se encuentra es la de estar abierto al mundo entero *(Weltoffenheit),* y ello quiere decir, en esta interpretación, que adolecemos de un esencial defecto —justo el de no tener, naturalmente, nada parecido a un mundo propio— y que esta constitutiva deficiencia nos hace radicalmente problemático el poder subsistir. Para seguir viviendo, nos tenemos que hacer un mundo propio, y la actividad de elaborarlo es nuestro quehacer fundamental, de suerte que, por no tener otra manera de poder subsistir, somos para nosotros mismos un problema, en la medida en que a su vez lo es el lograr hacernos nuestro mundo.

El pensamiento capital de esta doctrina se resume en la tesis de que la actividad propia del hombre puede y debe explicarse por su constitutiva deficiencia somática. El hombre actúa para subsistir porque su cuerpo le hace problemática la vida. ¿Qué alcance tiene esta tesis? Tal como realmente es presentada, quiere significar que el hombre suple con su actividad lo que a su cuerpo le falta para poder continuar viviendo. La cosa es perfectamente inteligible desde el punto de vista de la finalidad: la actuación peculiar del ser humano tiene como objetivo el lograr mantenerle en la existencia. Pero lo que, en cambio, no está claro, de una manera inmediata, es la índole del poder que el hombre usa para conseguir ese objetivo. ¿Qué fuerza pone en juego el ser humano para suplir lo que su organismo físico no hace y que le es necesario para poder seguir teniendo vida?

Lógicamente, esa fuerza no puede consistir en ninguna capacidad de nuestro cuerpo, ya que es la constitutiva deficiencia del organismo físico del hombre lo que hace que para éste sea un problema su posibilidad de subsistir. La deficiencia atribuida al cuerpo humano en la teoría en cuestión es justamente la incapacidad de este organismo para poder vivir con las solas fuerzas que él posee como tal organismo. Por consiguiente, si el hombre sigue viviendo por suplir con su actividad lo que su cuerpo no es capaz de hacer, será preciso que esta supletoria actividad, aunque esté realizada por el hombre, no tenga en el cuerpo humano su eficiente principio operativo. La fuerza humana empleada para poder subsistir habrá, en suma, de ser una fuerza incorpórea, lo que se llama «el espíritu». Y así, en efecto, se la reconoce y denomina en la propia teoría que nos ocupa.

La valoración de esta teoría no puede pasar por alto una idea paradójica o, cuando menos, ambigua: la de que el espíritu del hombre resulta de la deficiencia de su cuerpo. Si ello quiere decir que el cuerpo humano es, por su deficiencia, la causa de que el hombre tenga espíritu, la explicación no solamente representa una notable forma de materialismo, sino también una manera insuficiente de dar razón de los hechos. Porque una cosa es que el hombre, dada su corpórea deficiencia, necesite usar la fuerza de su

espíritu para poder subsistir, y otra que el hecho de tener espíritu —indispensable para la posibilidad de utilizarlo— se deba precisamente a esa misma necesidad. Cabe tener una necesidad y no contar, sin embargo, con el recurso idóneo para darle satisfacción. Por otra parte, la necesidad de utilizar el espíritu para poder subsistir no tiene más eficacia sobre el hombre que esa misma necesidad de subsistir, la cual es relativa y no absoluta. El hombre no está sujeto, de un modo incondicionado, a la exigencia de continuar teniendo vida. Es verdad que si se propone este objetivo su actuación puede resultar equivalente, dentro de ciertos límites, a la que él mismo llevaría a cabo si le afectase realmente aquella necesidad. Pero para proponerse ese objetivo ya ha de tener espíritu. Y, si cuenta con él, no por ello es preciso que tome la decisión de poner los medios necesarios para continuar teniendo vida. La más honda razón de que la subsistencia humana sea un problema no está en la constitutiva deficiencia del cuerpo que el hombre tiene, sino en ser problemático, a su vez, que el hombre quiera vivir. Y aun en el caso de que, en efecto, lo quiera, todavía sigue siendo problemático el modo de utilizar sus energías para conseguir ese objetivo.

* * *

Aun tomando el trabajo en la acepción —la más fuerte y estricta— de aquello que el hombre hace para poder subsistir, su necesidad es relativa en un sentido esencial. No es que el hombre, tomado de una manera específica, pueda subsistir sin trabajar, sino tan sólo —pero ya esto basta— que no es absolutamente necesario que quiera seguir viviendo. Si lo desea y, en consecuencia, trabaja, él debe saber por qué. Tendrá sus buenas razones, por penosa que la vida le resulte y por muy duro que el trabajo le parezca. Desde luego, hay trabajos muy escasamente apetecibles y algunos, con razón, considerados como algo inhumano. Ello no obstante, la «inhumanidad» de estos trabajos no consiste en que los hombres no los hagan o no los quieran, de ningún modo, hacer. Las dimensiones éticas de este asunto son cosa bien diferente del problema puramente psicológico del que ahora tratamos. Por muy grande que fuere la necesidad de trabajar y por odioso que un trabajo resulte, cabe asumir todo ello con una cierta dosis —mínima, si se quiere hablar así— de complicidad o libertad. Y tan absurdo como pretender sacar de ahí la justificación moral de los abusos que unos hombres cometen con otros hombres, o acaso consigo mismos, es querer eludir la conclusión de que persiste la realidad del libre arbitrio —todo lo precariamente que se quiera— en los trabajos más forzados o inhumanos.

En cierto modo, todo trabajo es forzado y ninguno lo es. Como un medio preciso para poder subsistir, el trabajo se hace por una necesidad, no por un puro capricho, aun cuando fuere grato el realizarlo; y si un trabajo se hace por el gusto de llevarlo a la práctica, no por eso está exento de toda necesidad, ya que resulta el medio indispensable para alcanzar un gusto apetecido, aunque tal vez conlleve algún disgusto. Pero a su vez todas estas necesidades se dan únicamente en la medida en que llegamos a «ratificarlas» o, al menos, a «permitirlas» en nuestro interno fuero. En realidad, no hay más

necesidades para el hombre que las que éste se quiere permitir, si por necesidades entendemos unas fuerzas que llevan a una conducta unívoca y absolutamente ineludible. Toda «necesidad humana» es hipotética, incluso las de la misma economía en sus niveles más necesitantes y biológicos, como lo puede ser el del trabajo que tiene por objetivo el dar satisfacción a las necesidades básicas del hombre.

Finalmente, el trabajo es un invento humano, hechura de la capacidad cuasi-creadora del espíritu que con su cuerpo el hombre tiene y que eleva a este cuerpo hasta unas posibilidades inviables para el simple animal. En efecto, aunque no todo hombre que trabaja se haya inventado el modo en que lo hace, cualquier forma de trabajar supera los mecanismos naturales de nuestro propio cuerpo, si bien es cierto que los instrumenta, o se sirve de ellos, como unos medios con los que hay que contar de una manera más o menos explícita. El hecho de superar esos mecanismos naturales constituye realmente una invención del espíritu humano, una cierta creación que implica la libertad. Claro está que quien imita o copia un modo de trabajar no está inventando ese modo, pero es preciso que alguien se lo invente, en el sentido de que no hay forma alguna de trabajo que ya esté de antemano «redactada» por fuerzas meramente naturales. Por eso es también trabajo el planear un trabajo, y aunque, sin duda, ha de tenerse en cuenta una serie de condicionamientos naturales del contenido del plan, éste no viene lisa y llanamente —digamos «naturalmente»— de esa serie de condicionamientos como un puro y simple efecto suyo. Por lo demás, no basta inventar el plan o, respectivamente, imitarlo o copiarlo, sino que también es menester, para llevarlo a la práctica el querer asumirlo; y ello, en vez de significar que este querer se lleva a cabo por fuerza, acentúa y subraya que se trata, al contrario, de un acto de libertad, sin el cual no puede realizarse lo que en el plan se contiene, aunque éste sea el más indicado y oportuno para los fines deliberadamente perseguidos.

Hay, sin embargo, una profunda intuición en la idea de que el espíritu del hombre implica unas condiciones de carácter somático. No todo cuerpo sirve como instrumento propio del espíritu humano. Un organismo condicionado enteramente por su arsenal de instintos no es compatible con la libertad propia del hombre. Aunque el libre albedrío es irreductible a una pura y simple deficiencia de la conducta instintiva, no puede tampoco darse en un ser cuyo cuerpo no sea dócil, en alguna manera, al poder del espíritu, ni tenga las disposiciones necesarias para formar con éste una esencial unidad. Y, a la inversa: por ser el hombre algo más que una simple mixtura de su organismo y su espíritu, no tiene nada de extraño que estos dos coeficientes de la entidad humana se impliquen y condicionen entre sí. De ahí que tampoco cualquier clase de espíritu se pueda unir con el cuerpo que le es peculiar al hombre.

A los efectos del quehacer humano en que el trabajo consiste, se desprende de ahí la consecuencia de que éste no solamente es expresivo de unas necesidades materiales (en el sentido de dimanar de nuestro cuerpo), sino también de la propia índole de nuestro espíritu. Ningún trabajo es puramente físico (aunque se dé a este término la más ancha acepción), como tampoco puramente espiritual. El trabajo es la actividad más expresiva de la esencia total del ser humano. Y en ello estriba la causa de su capacidad de creación

del mundo propio del hombre. Tal mundo no nos es dado como algo natural y gratuito; nos lo tenemos que hacer, y ni siquiera nos sirve por completo el que hemos heredado de otros hombres; pero, a su vez, ese mundo que nos elaboramos lo hacemos desde el que hemos recibido, el cual, además de ser el realizado por nuestros antecesores, se basa, en definitiva, en el mundo puramente natural, o sea, en el que ningún hombre ha elaborado y con el cual todos los hombres elaboran, mediante su espíritu y su cuerpo, los respectivos mundos históricos o humanos de índole esencialmente temporal. Cada uno de ellos representa, por tanto, una figura de la humanización, o apropiación por el hombre, del mundo naturalmente dado a éste. Así, pues, el trabajo tiene, en realidad, un doble efecto: por una parte, cambia nuestro mundo natural, y, por otra, nos cambia a nosotros mismos en nuestra forma de relacionarnos con él. Ninguno de estos cambios modifica la sustancia del mundo ni la del hombre, pero hace que vivamos de otro modo, con lo cual el trabajo constituye uno de los factores de la historia o, mejor dicho, es, por su propia virtualidad, un factor histórico. Y ello no estaría dentro de su alcance si el trabajo no fuese constitutivamente, o de un modo esencial, una actividad libre, en el sentido de suponer en el hombre una cierta capacidad de iniciativa, todo lo condicionada que se quiera.

La economía estudia en el trabajo unas determinadas condiciones que, sin duda, le atañen, sobre todo desde el punto de vista de la realidad social que él mismo implica y de la que a su vez es un factor. Conocer todas esas condiciones —tanto en la economía de mercado como en la opuesta a ella— y formular las leyes respectivas son tareas necesarias para la economía teórica y la práctica, aunque ninguna de ellas se limite a la consideración del trabajo. Por otra parte, también se ocupa del trabajo la ciencia de la moral, tanto la simplemente filosófica como la que se funda en datos revelados y sobrenaturales. Y ambas formas de ética establecen también sus leyes, que son otras tantas normas acerca del «deber ser» de la actividad laboral. Ahora bien, todas las normas que dicen el «deber ser» del trabajo tienen su fundamento en el «ser» del trabajador, o sea, en el hombre, y aunque ahora no vamos a ocuparnos de las cuestiones éticas en torno a la manera en que el hombre trabaja o en la que debiera trabajar, la pura posibilidad del planteamiento de todas estas cuestiones entra de lleno, y con un claro signo afirmativo, en el asunto que ahora nos ocupa: el del carácter esencialmente libre de la actividad laboral (por más que se la falsee y por muy condicionada que se encuentre). Para poder hablar, desde el punto de vista de la ética, de un incorrecto uso de la capacidad laboral del ser humano —como también para poder decir en qué consiste, desde ese punto de vista, el usarla de acuerdo con las normas de su peculiar corrección— hay que partir del supuesto de que esta capacidad no está predeterminada por completo en su modo de funcionar, ni por el cuerpo ni por el espíritu del hombre. En cada caso es una efectiva intervención del espíritu humano lo que la determina; mas lo que esto realmente significa, de acuerdo con lo que se acaba de decir, es que la intervención llevada a cabo por el espíritu humano tiene lugar como una libre determinación (dentro de unos límites prescritos por unos condicionamientos innegables).

[63] «Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie.* Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Er hat bewusste Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfliesst. Die bewusste Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von den tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewusstes Wesen, d. h., sein eigenes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit.» K. Marx F. Engels Werke: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* Institut für Marxismus-Leninismus, p. 516.

[64] «Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dingen, zu einem Gegenstand macht, sondern —und dies ist nur ein andere Ausdruck für dieselbe Sache sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er zu sich als einem *universellen,* darum freien Wesen verhält.» *(Op. cit.,* p. 515).

[65] ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Fragm. 45 (71), H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (7 Aufl., 1954), I, 161.

[66] ψυχή πάντα πώς. Aristóteles: *Perí psychés,* 431 b.

[67] Véase, por ejemplo, *Sum. Theol.,* I, q. 16, a. 3.

[68] «Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise, etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Mass und dem Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Mass jeder Spezies zu produzieren weiss und überall das inhärente Mass dem Gegenstand anzulegen weiss; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.» *(Op. cit.,* p. 517).

[69] La expresa confrontación entre el hombre y el bruto se encuentra ya, a estos efectos, establecida por Hegel: «El bruto tiene un círculo limitado de medios y formas de satisfacer sus igualmente limitadas necesidades. El hombre en este nexo muestra simultáneamente su trascenderlo y su universalidad» *(Grundlinien der Philosophie des Rechts,* pág. 190).

[70] «Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst möglich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist werktätiges Gattungsleben [...]. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungsleben des Menschen.» K. Marx: *loc. cit.*

[71] «[...] Sein Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für sein Existenz macht» *(loc. cit.).*

[72] «Alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet.» Santo Tomás: *Cont. Gent.,* cap. 122.

[73] Vid. E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserliana 10), herausg. v. R. Boehm, 1966.

[74] «Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch das was man will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch die körperlichen Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.» K. Marx: *Die deutsche Ideologie* (edic. cit., vol. 3), p. 21.

[75] «Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, dass wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, dass die Menschen imstande sein müssen zu leben, um Geschichte machen zu können. Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einige Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muss, um die Menschen nur am Leben zu erhalten» *(Die deutsche Ideologie,* p. 26).

[76] «Das Erste also bei allem geschichtlichen Auffassung ist, dass man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Recht kommen lässt. Dies haben die Deutschen bekanntlich nie getan, daher nie eine *irdische* Basis für die Geschichte und folglich nie einen Historiker

Gehalt. Die Franzosen und die Engländer, wenn sie auch den Zusammenhang dieser Tatsache mit der sogenannten Geschichte nur höchst einseitig auffassten, namentlich solange sie in der politischen Ideologie befangen waren, so haben sie doch immerhin die ersten Versuche gemacht, der Geschichtsschreibung eine materialistische Basis zu geben, indem sie zuerst Geschichten der bürgerlichen Gesellschaft, des Handelns und der Industrie schrieben». *(Loc. cit.).*

[77] «Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, dass er die Grundlage aller bisherigen Produktions und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewusstsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft». *(Die deutsche Ideologie,* p. 70).

[78] «Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte Weise; dies ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewusstsein». *(Op. cit.,* pág. 30, nota).

[79] Para las ideas fundamentales de esta concepción antropológica, véanse especialmente los parágrafos 1, 3, 7, 9, 10, 44, 48 y 52 de la obra, ya citada, de A. Gehlen, *Der Mensch.*

VI. La ciencia económica y el determinismo

1. Estado de la cuestión

Antes que ciencia, la economía es un quehacer, y éste no corre a cargo únicamente de los economistas, sino de todo hombre en general. Por consiguiente, cada vez que nos referimos a la ciencia económica nos encontramos en la situación de habérnoslas ante algo que, además de realizado por el hombre, también tiene por objeto ciertos actos que el propio hombre ejecuta. Dada esta situación, el interés de una «lectura filosófica» del saber económico se centra fundamentalmente en la pregunta: ¿en qué sentido es menester pensar como determinada y necesaria la conducta económica del hombre, ya que existe una ciencia positiva que hace de ella su objeto?

Dos instancias —un principio y un hecho— hacen surgir la cuestión. Por una parte, hay, en efecto, el principio según el cual sólo es objeto de ciencia lo que se sujeta a alguna ley; pero, por otra parte, se da el hecho de que las actividades económicas son realmente vividas como determinadas por el hombre y no como de antemano prefijadas de una manera absoluta.

Por más que la filosofía reconozca que hay una ciencia de la economía, tampoco ignora que el objeto de ésta es captado internamente por el hombre como algo que él mismo configura, al menos en cierta dosis. La filosofía tiene derecho a prestar atención a este «hecho interno». Todavía más: a lo que no posee ningún derecho es a desentenderse de este hecho, por muy interno que sea, ni a negarse a «ajustarlo» con el dato de que también hay leyes económicas. Así las cosas, para lograr ese ajuste son, en principio, posibles dos modos de proceder: 1.º rechazar la vivencia de que hablamos, no por el sistema de negarla —ello exigiría cerrar los ojos a la misma evidencia—, sino tomándola únicamente como un acto en el que se presenta una ilusión; 2.º admitir, por el contrario, que posee un auténtico valor cognoscitivo, sin oponerse por ello a la existencia de leyes económicas, sino tan sólo a que estas mismas leyes sean, sin más, íntegramente determinativas del quehacer económico.

Se trata, ciertamente, de un problema cuyo alcance rebasa las atribuciones de la mera economía positiva. La actitud de un puro economista ante la disyuntiva planteada no

puede, en rigor, ser otra que la de trasladar a los filósofos la discusión del asunto. Lo que le importa al economista en cuanto tal son tan sólo las leyes económicas y, respectivamente, los métodos para llegar a establecerlas. De ahí que no posea ningún derecho a juzgar estas leyes como absolutamente necesarias, si lo que de este modo se quiere dar a entender es que el hombre «se engaña» en la vivencia por la cual se percibe como un cierto factor determinante, y dotado de iniciativa, en su conducta económica. Lo único que con pleno fundamento le es lícito asegurar es que, por estar sujeto a leyes, el quehacer en cuestión no puede determinarse enteramente, y de un modo absoluto, por los proyectos humanos. Todo cuanto sea pasar de ahí es sobrepasar la competencia de la esfera económica y entrar a saco, y como un puro intruso, en un dominio que no le compete por su especialidad profesional. Claro que el economista es también hombre, y como tal —mas no como economista— tiene derecho a usar la prosa filosófica, tanto más cuanto que en ésta hay ciertas opiniones que son un determinismo excluyente y cerrado. En suma, el economista que pretenda hacer filosofía puede ponerse en línea con esas concepciones, pero debe saber qué prosa habla y no considerarla indispensable para su propia ciencia ni, mucho menos, tomarla como una de sus partes integrantes. Por lo demás, no pasaría de ser un simple juego pueril el «balanceo» entre la filosofía y la economía.

Ahora bien, la afirmación de que el problema planteado sobrepasa la esfera de la economía positiva, y de que su tratamiento corresponde a un interés filosófico, no significa que puedan desatenderse las ideas de quienes se pronuncian en favor de un puro determinismo. No solamente han de tomarse en cuenta estas ideas, sino también las de quienes, sin ser deterministas de una manera cerrada, piensan que la economía sólo posee la índole de una ciencia en la medida en que se limita a ser una teoría, renunciando, por consiguiente, a toda pretensión de índole práctica o de carácter normativo o directivo. Ciertamente, no hace ninguna falta el suscribir el puro determinismo para creer que la economía científica y positiva consiste exclusivamente en un simple saber especulativo y que, por tanto, todo cuanto posea una dimensión normativa se encuentra, por principio, al margen de ella. En general, cuando se piensa de este modo y se hacen las aclaraciones consignadas, lo que realmente se quiere es evitar la confusión entre los campos de la economía y de la ética (todo ello con entera independencia de que también se trate de enlazarlas y, desde luego, dando de antemano por sentado, como algo inconcuso, que no hay más conocimiento normativo que el propio de la moral).

En este asunto, el uso de las palabras ha llegado a degenerar en un verdadero laberinto, punto menos que indescriptible; y, además, y por si todo ello fuera poco, la distinción entre lo teórico y lo práctico resulta sobreentendida, en múltiples ocasiones, de una manera realmente desconcertante. De ahí la urgente necesidad de utilizar una terminología que, en cada caso, haga posible saber de qué se trata. Sobre todo es indispensable distinguir entre las concepciones filosóficas y lo que la economía positiva autoriza a afirmar en virtud de su propio cometido y del alcance de sus respectivos métodos, teniendo a la vez presente que, por su lado, la posibilidad de una economía

normativa de carácter científico no se desprende lisa y llanamente de la invalidez del puro determinismo.

En consecuencia, y para llevar alguna claridad a esta embrollada cuestión, vamos a examinar por separado los siguientes aspectos del problema: *a)* los argumentos filosóficos del determinismo económico; *b)* el alcance de las leyes económicas; *c)* la conexión entre la economía teórica y la economía normativa.

2. Los argumentos filosóficos del determinismo económico

Pocos hechos hay tan difíciles de esclarecer como la difundida propensión al determinismo económico absoluto. Por lo pronto, se trata, efectivamente, de una cierta inclinación o propensión que la mayoría de las veces se manifiesta de una manera complicada o, cuando menos, escasamente coherente con el contexto de las opiniones de los propios deterministas absolutos. Y acaso lo más notable es que los promotores y secuaces de este puro determinismo no se apoyan en razones formuladas por la economía positiva. Sus argumentos no pasan, en general, de ser ciertas maneras de aprovechar e introducir en el dominio de las ideas económicas las tesis —y, aun muchas veces, las simples «proclamaciones»— del determinismo filosófico. Tal es, en suma, la causa de que aquí se nos haga indispensable la discusión de esos pretendidos fundamentos de índole general, cuyo prestigio, por cierto, ante el gran público es tanto más acusado cuanto menos éste los conoce de una manera clara y rigurosa.

A los efectos conviene comenzar por advertir la gran frecuencia con que se invocan las ideas de Hegel como las más decisivas por su influjo directo o indirecto. La recepción del pensamiento hegeliano por no pocos economistas —de muy diverso rango o calidad— es un hecho innegable y de notorias repercusiones indirectas sobre la metodología y el sentido del saber económico. Ahora bien, más que la doctrina misma hegeliana[80], lo que de hecho ha influido en la orientación de este saber es la actitud fundamental del hegelismo, cuyo emblema se encuentra en la afirmación de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real». El alcance de esta ecuación se hace enteramente perceptible cuando se advierte su fecundidad para la absorción de lo finito en el seno de lo infinito (tomando este último término como expresivo de la verdadera realidad y de la pura y estricta necesidad). Veámoslo más de cerca.

El panlogismo —también panteísmo— así propuesto es una concepción según la cual no se puede admitir la finitud, por no ser racionalmente tolerable lo que no está provisto de la índole de lo absolutamente necesario[81]. Ello se corresponde con la imposibilidad de tomar en serio a cualquier tipo o clase de «deber ser» no traducido en un efectivo «ser». Por supuesto, esta filosofía panlogística no llega hasta el extremo de negar que lo por ella excluido se dé, no obstante, bajo la modalidad de la apariencia. Lo que le niega es el derecho a ser tomado por una verdadera realidad. Y esto lleva consigo una importante repercusión antropológica. Todos los hombres —tanto los aferrados a una postura o actitud conservadora, como los más sensibles al cariz de la ineluctable marcha

de los tiempos— actúan en conformidad con los dictámenes de su propia conciencia y según sus pasiones respectivas, creyendo comportarse libremente, cuando en el fondo no son sino instrumentos de «la astucia de la razón», que se sirve de ellos para sus propios e inexorables fines superiores.

En el presente contexto, la discusión del «hiper-racionalismo» hegeliano debe hacerse de un modo muy esquemático, pero, justo por ello mismo, radical y esencial. Pues bien, en este aspecto lo que, en primer lugar, hay que decir es que *el núcleo de toda esta concepción no se basa realmente en ningún dato de la simple experiencia natural.* Considerada en su génesis —y, de un modo concreto, en los escritos juveniles de su autor—, se trata de una teoría originariamente vinculada a una instancia de carácter religioso y de sentido cristiano: la tensión entre lo finito y lo infinito. A esta tensión, resuelta en unidad en la persona de Cristo, la más exigente teología no le ha disimulado nunca su carácter sobrenatural y misterioso. Ni tampoco esa misma teología ha dejado en ningún momento de mirar como un verdadero enigma para el hombre la forma según la cual la Providencia puede ser compatible con la libertad del ser humano, tomada en serio por su propio Creador, y no como el engaño de una pura razón omnipotente que se sirve —y se burla— de unos pobres diablos engreídos. De ahí que la filosofía hegeliana termine por ser infiel a la inspiración de la que nace y que se muestra enteramente irreductible a toda idea de que lo creado sea una simple apariencia (ello equivaldría a pensar a Dios como un creador «aparente»).

Una vez hecha esta alusión a su origen, lo cual era indispensable aun limitándose a una visión muy sumaria, consideremos el pensamiento hegeliano en su proceso lógico, es decir, de una manera puramente formal, en el sentido de no tomar ahora en cuenta su inicial vinculación al cristianismo. Desde el punto de vista de su interna constitución, la filosofía hegeliana se basa en el argumento de que si lo finito fuese real limitaría a lo infinito, lo cual es contradictorio, a todas luces, con la esencia de éste. Lo infinito es, por definición, lo que de ningún modo puede ser limitado. Frente a tal argumento cabe, en principio, observar que, si no se admitiese lo infinito, tampoco se incurriría en esa contradicción. Pero, en rigor, cuando se toca el verdadero fondo del problema es cuando se repara en que solamente lo finito puede ser limitado por lo finito. Una absoluta o incondicionada realidad no sólo tiene la posibilidad de estar presente en cualquier ser limitado, sino que también ha de estarlo, aunque, lógicamente, sin confundirse con ninguno de ellos ni con su suma, también limitada, sino siendo, a la vez, íntima a todos. Por otra parte, aunque es lógico que la filosofía no se contente con lo condicionado y limitado, su modo de trascenderlo —o, lo que es igual, la manera en que puede dar de ello una última y radical explicación— no tiene por qué ser la de absorberlo (y, por ende, anularlo) en lo infinito. Por el contrario, en el propio poder de lo infinito reside la capacidad de dar el ser a lo limitado y contingente —y, por lo mismo, también a la autodeterminación propia del hombre—, aunque, a su vez, la finitud e imperfección del ser humano le impida a éste saber de qué manera Dios, siéndole íntimo, «respeta» su entidad, o sea, no la coacciona. (Dicho con otros términos: Dios es fiel a sí mismo al mantener la relativa autonomía del ser humano.)

Después de la doctrina hegeliana, y en conexión con ella, es la de Marx la de mayor influjo en la polémica en torno al determinismo como base o supuesto de la economía. Según la interpretación más usual, el sistema marxista consiste radicalmente en un absoluto y puro determinismo de la vida económica y, a través de ésta, también de las restantes dimensiones de la existencia humana, esencialmente configuradas por aquélla. De esta suerte, el racionalismo hegeliano sería la inspiración fundamental del «socialismo científico» marxista. La diferencia entre las dos concepciones —sustitución de la «idea» metafísica de lo absoluto por la «empírica realidad» de las condiciones en que los medios materiales de la vida son efectivamente producidos[82]— no pasaría de tener un valor anecdótico. Lo esencial y decisivo en ambos casos se reduce a que el hombre se encontraría desprovisto de toda forma de autodeterminación.

A esta manera de interpretar el pensamiento marxista se oponen diametralmente otras versiones, en especial las de R. Mondolfo[83], R. Dunayevskaya[84] y E. Fromm[85], para todos los cuales la peculiar autodeterminación del ser humano se salva en el auténtico marxismo, y ello de un doble modo: no solamente como un fin a conseguir de una manera plenaria, sino también como un cierto principio compatible con la realidad y la vigencia de unas determinadas condiciones. Ya anteriormente una voz tan autorizada a estos efectos como la del propio Engels había rechazado en su *Anti-Dühring* la otra interpretación, y en una célebre carta (enero de 1894) sostenía que «no existe, frente a lo que algunos se imaginan, una acción automática de las condiciones económicas», y que «los hombres hacen la historia por sí mismos, aunque siempre en el seno de un ambiente y condicionados por él». En lo que atañe al propio autor de *El Capital*, la verdad es que en algunos textos de esta obra —más bien pocos— y en muchos de las demás sostiene una concepción del ser humano a la que no cabría juzgar lícitamente como un puro determinismo. Pero, al lado de ello, también debe tenerse en cuenta la existencia de otros pasajes inequívocamente deterministas y que no pueden ser considerados como simples anécdotas, sino como doctrina. El ejemplo más sintomático de ello lo dan las afirmaciones en las cuales se enuncia la «concepción materialista de la historia» (véase el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*). Sin embargo, el lector disculpará que el análisis de este punto lo llevemos a cabo en el capítulo último de la presente obra, al discutir la cuestión de la propiedad privada, por ser ése el momento en el que mejor puede verse todo el alcance del materialismo histórico, a la vez como doctrina y como método.

Quizá el fondo más positivo del pensamiento marxista se encuentre en su pretensión de humanizar el trabajo. Conseguir que éste no implique ni produzca la enajenación de quien lo hace es el mejor empeño del marxismo. Lógicamente, la magnitud de este empeño no consiente el orgullo, y, sin embargo, el marxismo es, por esencia, orgulloso, al suponer que el hombre, en la aventura de alcanzar su plenitud, tiene bastante con las solas fuerzas de su ingenio y sus manos. Su credo es un humanismo en la acepción rotundamente atea de la palabra. Lo que le ocurre es que, a pesar de todo, hay en él una especie de vacilación irreprimible, y por eso, queriendo estar «seguro», se acoge a la necesidad de una dialéctica de inequívoco signo hegeliano. Con todo, también es cierto

que no se rinde a ella enteramente para no hacerse traición. Pese a algunos hechos innegables, no es el marxismo un puro y simple determinismo, aunque da bastantes veces la impresión de que lo «quiere» ser, como quien busca el amparo de un cómplice omnipotente e infalible. (Desde luego, es verdad que en el deseo de poder contar con un amparo no se encuentran sólo los marxistas. De alguna forma se hallan en el mismo caso los cristianos. Pero hay una *diferencia sustancial*: el cristianismo no cree tener la ciencia de cómo se las arregla Dios para ayudarle. Quiere y pide esa ayuda, pero ignora la lógica de la Providencia y tiene por fe la certidumbre de que esa lógica vale más que la del hombre.)

Un balance completo del marxismo nos lleva a la conclusión de la *esencial ambigüedad* de esta doctrina. Digámoslo de una vez: el marxismo «quiere tenerlo todo a su favor»: el derecho a poder hablar de una inhumana explotación de los trabajadores y, por otro lado, la afirmación de la necesidad de esta conducta como algo preciso para llevar a cabo la instauración de una sociedad realmente humana.

Observemos, por último, que también en la ideología liberal hay una forma de querer tenerlo todo en su favor: la tesis de la armonía preestablecida entre el interés privado y el bien común[86]. Esta teoría, que históricamente hablando no se enlaza con ninguna clase de dialéctica, responde, sin embargo, a la presunción de que en la vida económica las cosas acontecen, a la larga, independientemente de los designios humanos. En definitiva, la codicia vendría a ser, sin quererlo, un instrumento del interés general. De esta manera, se mantiene también una concepción equiparable a la de «la astucia de la razón». Los intereses individuales estarían, sin darse cuenta de ello, gobernados por una invisible fuerza que tiende hacia el bien común, o, lo que es igual, éste resultaría, *velis nolis,* como el efecto de aquéllos, con lo que se hacen posibles simultáneamente el egoísmo y la buena conciencia.

Acaso algún lector sienta extrañeza ante estas afirmaciones, en las que se equipara un pensamiento de la economía liberal con una de las facetas propias del marxismo. Al fin y al cabo, la teoría smithiana de la mano invisible tiene su fundamento en la libertad de la vida económica, y su sentido no es otro que el de una armonía espontánea, más o menos mediata o diferida, de todos los intereses. ¿No resulta, por tanto, inadmisible la pretensión de asimilar estas ideas a las que constituyen un aspecto —el más determinístico— de la teoría marxista? Sin embargo, esta objeción se mueve enteramente en una línea muy superficial. La tesis de la eficacia de la mano invisible representa, indudablemente, una manera de desbordar o trascender el libre arbitrio. ¿Qué cabe querer decir al sostener que el interés general se logra «espontáneamente» con el «espontáneo» desarrollo de los intereses privados? No cabe la menor duda de que al establecerse así la conexión entre uno y otro interés, la espontaneidad atribuida al segundo aparece provista de la índole de lo meramente natural, es decir, como algo que de ninguna forma necesita que el hombre lo proyecte y encamine. Lo cual, en resolución, equivale a decir que «no hay por qué preocuparse del interés general». Dejemos, por ahora, a un lado la cuestión que la ética puede y debe plantearse en este punto. Pero, en primer lugar, si a uno de los aspectos del marxismo se le reprocha, con buen fundamento,

una cierta tendencia determinística, otro tanto igualmente es menester hacer, y por las mismas razones, con la teoría liberal, que en principio ve en los intereses generales un efecto pura y simplemente natural de los intereses privados. Y, en segundo lugar, si es innegable que el desarrollo de la industrialización ha llevado a consecuencias muy diversas de las previstas por el autor de *El Capital,* también es un innegable hecho de experiencia que el interés general, en vez de conseguirse en una forma meramente espontánea, necesita una cierta «intervención», que de algún modo debe de antemano establecerse por la mediación de un proyecto[87]. Todo ello, en efecto, nos hace ver que no se puede hablar con seriedad de una especie de «armonía preestablecida» entre esos particulares intereses y el interés común.

Como una simple muestra o ilustración de cuanto se acaba de decir, véanse, por ejemplo, las siguientes afirmaciones de W. Eucken, que no es, por cierto, ningún defensor de la llamada economía totalitaria: «Desde el momento en que el interés individual se manifiesta en la estructuración de la posición en el mercado, aquél puede entrar en conflicto con el interés común»; «en caso de abundancia de dinero y de un nivel de precios y liquidez decrecientes, puede que al interés individual de los bancos le convenga seguir aumentando los créditos, mientras que el interés general exige quizá una contracción del volumen de dinero»; «lo mismo ocurre en el caso de la deflación; el banquero individual debe tender a mantener la liquidez de su banco y, por tanto, suspenderá los créditos; pero al hacer esto y disminuir los deudores del banco, aumenta el mal general de la deflación [...]; pero el hecho más importante es que esta actuación, perfectamente correcta desde el punto de vista económico individual, no sirve al interés general»[88].

3. EL ALCANCE DE LAS LEYES ECONÓMICAS

Las críticas y observaciones aquí hechas al pensamiento marxista y a la teoría smithiana de la mano invisible no pretenden ser una objeción de principio a la labor de los economistas. Tan sólo se encaminan a hacer ver la falta de un fundamento suficiente en las dos concepciones mencionadas (bien entendido que ninguna de ellas puede identificarse con el sentido propio de la economía positiva, aunque aspiren a monopolizarlo). Se trata de concepciones muy proclives al determinismo económico absoluto, por más que hablen de espontaneidad y libertad, ya que éstas resultan excluidas por la necesidad —a largo plazo asegurada— del desarrollo de los acontecimientos económicos. El fundamento de esta necesidad es justamente lo que aquí ha sido descalificado en el mismo nivel en que se presentó: el de las interpretaciones filosóficas, y no el de la economía positiva. Se han discutido «filosóficamente» unos argumentos «filosóficos», sin dejar de añadir la consideración del testimonio mismo de los hechos cuando ello resultó ser oportuno para medir el valor de las profecías examinadas.

La discusión de unos argumentos filosóficos mediante otros igualmente filosóficos era *lo congruente* con la forma en que el asunto estaba planteado. Pero al acabar hablando

del fracaso de las profecías marxistas y liberales, se entra ya en el terreno del saber positivo. La reflexión filosófica es distinta de este saber, y ello es lo más exacto que se puede decir, si no se quiere confundir las cosas de modo que nunca se sepa bien de qué se habla. Ello no obstante, y para evitar precisamente la confusión y el equívoco, hace falta saber hasta dónde se extienden las pretensiones de la economía positiva en su tarea de determinar y formular las «leyes» correspondientes, ya que no puede darse un saber positivo sin la fijación, merced a la metodología respectiva, de unas leyes sobre el comportamiento del objeto de ese mismo saber. La economía tiene el rango de una auténtica ciencia positiva, no sólo por basarse en la experiencia del acontecer económico, sino también por señalar una serie de «regularidades» en el comportamiento de su objeto y lograr explicarlas y sistematizarlas desde unos ciertos principios. Contando, pues, con las leyes o regularidades que descubre en ese comportamiento, la economía se encuentra capacitada para hacer predicciones. ¿Hasta dónde se extiende esta posibilidad de predecir y qué sentido posee? El riesgo del dogmatismo acecha a la economía en este punto, y ello exige prestar la suficiente atención a los límites propios de las regularidades económicas, sin incurrir, no obstante, en una actitud escéptica.

A estos efectos, *la autocrítica de los economistas* tiene un valor muy significativo, y no debe juzgársela como una deserción, sino al contrario, como una sólida prueba de efectivo rigor y seriedad. Tomemos como ejemplo, por su sincera y gráfica elocuencia, los reparos de J. Jewkes (profesor de Organización Económica de la Universidad de Oxford) a la idea de las predicciones económicas. En realidad, lo que con estos reparos se pretende es desechar la concepción «absolutista» de tales predicciones, la cual ha dado ocasión a innumerables errores y al consiguiente descrédito de la economía, comparable tan sólo al que la sociología ha padecido por idéntica causa. «Los distintos economistas —asegura este autor— cuando contemplan los mismos hechos llegan a distintas conclusiones sobre el futuro»[89]. He aquí una de las más ingratas consecuencias del absolutismo y dogmatismo de algunos economistas. La costumbre de usar términos oscuros que no permiten afirmaciones controlables; las evasivas distinciones entre depresión, recesión, reajuste, descenso, etc., y las predicciones formuladas sin una escala de tiempo, son otros síntomas —señalados también por el mismo autor[90]— de la escasa índole científica de semejante modo de proceder. Y no debe olvidarse —por ello empieza toda esta nutrida serie de objeciones— la posibilidad de que algunas predicciones acierten en virtud de su influjo en la conducta de quienes las consideran infalibles. Sin embargo —importa subrayarlo—, la tesis a la que aquí se trata de llegar con todas las advertencias mencionadas no es que el economista no deba hacer predicciones, sino que tan sólo puede hacerlas de un modo condicionado y no absoluto. Ello es lo que, en sustancia, se desprende de las siguientes afirmaciones del mismo autor: «Cuando se dice que si la oferta de dinero se eleva en un cien por cien, *caeteris paribus,* los precios se elevarán, nadie presenta objeciones. Si sobre estas bases se afirma que el economista puede predecir, tampoco hay objeciones, aunque hay que decir que no es éste el tipo de predicción del que estamos hablando. Sería mejor llamar a esto lógica económica, y existen, por supuesto, numerosas proposiciones en nuestra lógica que

permiten nuestra mejor comprensión del mundo económico, aunque presentan abundantes limitaciones. Cuando se dice, sin añadir ninguna condición adicional, que *si* la oferta de dinero se eleva en un cien por cien el próximo año, los precios se elevarán, aun entonces quizá yo no protestaría, pero, pidiendo perdón por recordar lo obvio, debo decir que se puede dudar sobre si se cumplirán los *si*»[91].

Ni la afirmación de la índole esencialmente hipotética de las leyes económicas, ni la insistencia en el *caeteris paribus,* se oponen a que la economía se constituya como una verdadera ciencia positiva. Y cuando irónicamente se comenta la decepción del político ante el *caeteris paribus,* quizá se olvida que no pocas veces los economistas han fomentado antes, con su dogmatismo, ilusiones completamente desprovistas de un fundamento sólido. No es lícito ironizar sobre las decepciones del político, a quien antes se le ha dado la impresión de poder disponer de unas recetas incondicionadas. De ahí la conveniencia de atender a esa prudente autocrítica que, poniendo las cosas en su punto, elimina también el escepticismo ante un saber realmente consistente. Aclaremos, por tanto, una vez más, que la posibilidad de establecer predicciones pertenece, de un modo inseparable, a la *lógica* de la economía, y que tiene un fundamento en la *experiencia.* Justamente por este doble título, el saber económico se encuentra capacitado para formular leyes, como cualquiera de las otras ciencias positivas. Sin embargo, *lo que estas leyes expresan no es otra cosa que lo que necesariamente ha de ocurrir si se dan ciertos hechos.* Y aquí está todo el meollo del asunto. La economía no puede asegurar que estos hechos se den necesariamente por la razón de haberse presentado alguna vez o, si se quiere, «muchas»; y la historia comprueba que a lo largo del tiempo esos datos se modifican, apareciendo unos y desapareciendo otros. Digamos, por consiguiente, que las proposiciones económicas de índole verdaderamente general son necesarias tan sólo en la medida misma en que no entran en el respectivo contenido de ninguna determinada situación, y que, por su parte, las que toman en cuenta ese contenido y se atienen a él no son ya necesarias ni rigurosamente generales, sino que valen, de una manera exclusiva, para la situación correspondiente. Con toda lucidez ha acertado a expresarlo L. Robbins, para quien, por otra parte, no es dudoso el carácter científico de la economía: «Si fuésemos capaces de conocer de una vez por todas la elasticidad de la demanda de todas las mercancías imaginables y la de la oferta de todos los factores, y si pudiéramos suponer que estos coeficientes fueran constantes, estaríamos en aptitud, ciertamente, de hacer un cálculo que nos permitiera pronosticar —como un Laplace de la economía— el panorama económico del mundo en cualquier momento del futuro; pero [...] por útil que pueda ser este cálculo para juzgar de la inmediata potencialidad de situaciones particulares, no hay razón para atribuirle una validez permanente. Nuestro Laplace económico fracasará, porque en nuestro sistema no hay constantes de esta clase. Tenemos, por así decirlo, que redescubrir de momento en momento nuestras diversas leyes de gravitación»[92].

A la economía no le es posible pronosticar las modificaciones de los datos a los que su lógica se aplica. Pero hay que tener en cuenta que ese pronóstico es absolutamente indispensable para poder prever, de una manera absoluta, el futuro económico. Ello

equivale a decir que el acontecer económico es imprevisible, en su efectiva concreción, por la metodología de este saber. El propio Robbins se ha referido especialmente a la «imprevisibilidad» de los cambios relativos a tres factores que de un modo evidente condicionan la evolución real de la conducta económica, a saber: la población, las técnicas y los marcos jurídicos. (Entre paréntesis, y por la indudable actualidad que el tema tiene, merecen reproducirse las palabras que tan autorizado economista dedica, aunque de pasada, al primero de los tres factores mencionados: «¿Quién dirá si persistirán las influencias actuales sobre la magnitud de la familia, que presagian [...] reducir la población de Europa a unos pocos cientos de miles de habitantes, o si cederán el paso ante el brote de una nueva fe, de nuevos conceptos del deber, de una concepción distinta de lo que es esencial en una bella vida?»[93].

El hecho de que, entre otros factores, sean igualmente imprevisibles las modificaciones de las técnicas productivas y los cambios del marco jurídico, tampoco hace inviable la existencia del «análisis económico» general, ni autoriza a considerarlo simplemente como cosa superflua. La teoría en que este análisis consiste es la base de las diversas disciplinas económicas, y está integrada por conocimientos valederos para cualquier clase de sistemas y para cualquier tipo de órdenes. Pero hay una ineludible diferencia entre el análisis económico y el saber que nos brindan las puras ciencias de la naturaleza. Y esa diferencia ineludible viene radicalmente de que las puras ciencias de la naturaleza no apelan para nada en sus deducciones a ningún tipo de actitudes humanas sometidas a cambios en el tiempo.

4. La conexión entre la economía teórica y la economía normativa

Cuando se olvida la índole esencialmente hipotética o condicional de las leyes teóricas de la economía viene a surgir una contradicción inevitable entre la «economía política», por una parte, y la «política económica», por otra. En la primera, el comportamiento humano se describe como algo enteramente dominado por un puro y rígido determinismo, mientras que en la segunda se supone que el hombre se halla dotado del poder de dirigir y encauzar, de alguna forma, ese mismo comportamiento. De esta suerte, el objeto de la economía política se nos muestra en la forma de una inevitable realidad que afecta al hombre como algo que a éste le acontece y en lo cual no interviene su albedrío; y, en cambio, la política económica se tendría que ocupar de ciertas actividades que el mismo hombre decide en calidad de autodeterminante de su propia conducta, es decir, a título de efectivo protagonista de ella, aunque contando con unos ciertos condicionamientos, de los que no se debe prescindir a la hora de tomar las decisiones y de hacer los proyectos.

Una contradicción de este calibre entre la política económica y la economía política no es cosa expeditivamente superable por el fácil recurso de considerarla como un efecto de la ingenuidad de quienes no han entrado todavía en las «honduras» del saber económico. La economía científica y positiva es, evidentemente, un difícil saber, lo cual explica que

no pueda por menos, igual que otros saberes, de verse algunas veces en el caso de tener que corregir las «presunciones del sentido común», y ello aunque el economista no comience su peculiar labor con ningún especial empeño crítico. Sin embargo, esto no sucede únicamente en la ciencia llamada economía política. La verdad es que lo mismo acontece en la que se designa con el nombre de política económica. Y el problema esencial que, consiguientemente, se plantea no es el de si cada una de estas ciencias tenga por su parte que hacer frente a ciertas opiniones populares, sino el de si ambos saberes están forzados, sin ningún remedio, a chocar entre sí, por partir de principios radicalmente antagónicos.

¿Hay algún modo de hacer mutuamente compatibles estas dos clases de conocimientos, aunque, claro está, sin confundirlos ni entremezclarlos arbitrariamente? La solución no puede consistir en inhibirse del problema mismo, como si éste fuera solamente una especie de «escrúpulo filosófico». Pero lo cierto es que cabe una solución, bien que tan sólo una: distinguir, por un lado, las leyes donde se prevé lo que acontece en el supuesto de presentarse ciertos datos, y, por otra parte, las que nos dicen, contando con las leyes anteriores, cómo debe regularse la conducta para poder conseguir unos determinados objetivos. Para entender el verdadero alcance de una tal distinción, hace falta aclarar que en ninguno de ambos géneros de leyes se implica ni presupone una visión enteramente determinista de la conducta humana. En efecto, nos encontramos, por un lado, con que los datos cuyas inevitables consecuencias se establecen en el primer género de leyes no son, de suyo, hechos inevitables en el sentido de que necesariamente se tengan que producir. Y hay, por otro lado, que observar que los objetivos a que apuntan las leyes del otro género no están a su vez dotados de una estricta necesidad, si por ésta se entiende que al hombre no le es posible, en modo alguno, el proponerse otros objetivos distintos. Dicho de otra manera: ni las consecuencias que de los datos se desprenden, ni el tipo de actuación que los objetivos reclaman, son incondicionalmente necesarios. Las consecuencias se dan únicamente en el supuesto de que sus causas se den; y el modo en que la conducta debe ser regulada sólo es verdaderamente indispensable si se persiguen ciertos objetivos y no otros.

Pues bien, acerca de estos dos géneros de leyes, cuyo sentido y límites se acaban de señalar, es menester decir que lo que poseen en común es su *esencial carácter hipotético,* ya expresamente señalado antes para las predicciones dimanadas de la teoría económica; pero, al lado de ello, también es necesario registrar la esencial diferencia entre uno y otro género de leyes. Tal diferencia consiste, radicalmente hablando, en la que hay entre el conocimiento puramente teórico y el de índole normativa o directiva. El problema que entonces hay que abordar es, en una palabra, el de *la posibilidad de una economía normativa de carácter científico,* ya que no se discute si es realmente una ciencia la economía teórica (dentro, por lo menos, de los límites antes establecidos).

Para poder hablar de una economía normativa de carácter científico y, en general, de cualquier ciencia normativa, es enteramente imprescindible la invalidez del determinismo absoluto. Los conocimientos normativos regulan, en lo posible, actividades no absolutamente prefijadas, de una manera unívoca, por leyes rigurosamente naturales; de

lo contrario, las normas resultarían innecesarias y, por supuesto, inviables, careciendo, por tanto, de sentido. Sin embargo, tampoco puede bastar, a estos efectos, la invalidez del determinismo económico absoluto; antes bien, si cualquier predicción fuese imposible, las normas no servirían para nada. Ahora bien, la falsedad del puro determinismo, cuyos argumentos «filosóficos» ya han sido aquí analizados (en relación con el tema de la conducta económica), tampoco constituye por sí sola una efectiva objeción a la tesis de un cierto condicionamiento —y, por tanto, de un determinismo relativo— de nuestras actividades. La economía teórica, para la cual, desde luego, no hacen ninguna falta los abusos del «dogmatismo profético», es una de las pruebas innegables de que existe ese condicionamiento y de que el hombre cuenta con la posibilidad de hacerse cargo de él en una forma científica. La posesión por el hombre de una ciencia de ese determinismo relativo no ya sólo permite las correspondientes predicciones, sino también —y esto es lo que ahora importa— las respectivas normas de actuación con vistas a conseguir unos fines determinados. Aquello que la predicción nos garantiza como una «consecuencia» necesaria de la realidad de ciertos datos es cosa que también puede presentarse como un «objetivo» o finalidad a conseguir. La norma que nos dicta la manera de poder lograr este objetivo tiene, por ello, la misma seguridad que la ley teórica en la que se basa, y, si esta ley no existiese, o bien no la conociéramos, sería también imposible la norma de actuación que la aprovecha.

Sobre el alcance y la significación del término «normativo» conviene hacer, antes de proseguir, algunas aclaraciones. Ello se debe a que en algunas ocasiones esta voz es utilizada solamente para aplicarla a los mandatos éticos. Normativos serían, de este modo, únicamente los preceptos morales, los que conciernen a la honestidad de la conducta, a diferencia de las leyes técnicas, que, como tales, nada tienen que ver con ese peculiar tipo de valor. En cuanto se acaba de decir sobre las leyes de la economía teórica y sobre las normas que de ella se benefician, el término «normativo» está tomado en una significación muy diferente. De un modo general, es normativo todo conocimiento que regula o dirige una actividad humana. Para ello hace falta que se trate de alguna actividad que realmente se pueda llevar a cabo de distintas maneras. Entre éstas, el conocimiento normativo señala y prescribe una como la correcta o conveniente, lo que a su vez es posible desde dos puntos de vista: el de la técnica y el de la moral. Las proposiciones integrantes de cualquier saber técnico son también proposiciones normativas, aunque, evidentemente, no poseen ningún sentido ético. Tales proposiciones determinan lo que es menester hacer para conseguir un objetivo y, por ende, regulan algún sector de la conducta humana. De ahí que la innegable diferencia entre lo moral y lo técnico no deba equipararse a la existente entre lo normativo y lo teórico. La aplicación del término «normativo» para significar, en exclusiva, la índole peculiar de los preceptos morales, no está justificada. Más aún: es sencillamente un abuso.

Así, por ejemplo, los conocimientos integrantes de la técnica médica son, en cuanto tales, normativos, porque regulan la actividad de curar. Naturalmente, ninguno de estos conocimientos preceptúa que la actividad de curar deba ejercerse, ni tan siquiera por quienes son médicos, pero no porque el preceptuado sea una norma, sino porque el darla

no compete a la técnica médica, la cual únicamente determina *cómo* hay que curar. E inversamente, la norma ética, o de deber profesional, que rige para los médicos, no preceptúa la forma en que la curación debe ser hecha. Lo único que a estos efectos puede prescribir es que el médico actúe, técnicamente hablando, del mejor modo posible, y ello no es, desde luego, una norma integrante de la técnica médica, bien que constituye para el médico un mandato moral. De todo lo cual resulta que el médico está sujeto a dos clases de normas: las técnicas y las éticas, enteramente irreductibles entre sí. Y cambiando cuanto haya que cambiar, *lo mismo debe decirse con relación a los técnicos de la economía.* No existe para éstos ningún fuero por virtud del cual se les exima de las valoraciones de la ética, pero tampoco ninguna norma moral que como tal forme parte de la técnica propia de la economía. Ética y técnica son formalmente irreductibles entre sí, aunque en el hombre están llamadas a enlazarse como dos dimensiones diferentes y, a la vez, necesarias para la perfección de uno y el mismo ser.

El paralelismo así apuntado con la técnica médica es sumamente útil para entender la idea de la economía normativa en el sentido al que nos venimos refiriendo, especialmente por otras dos razones que se han de añadir a cuanto se lleva dicho. La primera de estas razones viene de la conexión entre las normas y los llamados «juicios de valor», y la segunda razón se halla en el hecho de que todo conocimiento normativo se basa en proposiciones de carácter teórico. Por lo que toca a la conexión entre las normas y los juicios de valor, importa ver, ante todo, que, aunque esta conexión es evidente, no es menos cierto que el positivismo ha provocado un increíble recelo hacia los más diversos usos idiomáticos en que se habla de valoraciones. El rigor de la ciencia positiva sería incompatible con el explícito o latente subjetivismo de todos los juicios de valor. Y de esto se infiere, con una indudable lógica, que tampoco el científico positivo debe formular proposiciones de índole normativa, ya que ello es tanto como valorar. Tal vez parezca demasiado lógico advertir que la prohibición según la cual el científico positivo ha de abstenerse de consideraciones normativas, es, por su parte, una proposición normativa. Pero dejando esto a un lado, y prescindiendo también de que son igualmente normativas las proposiciones integrantes de las diversas metodologías de las ciencias, reparemos en un ejemplo muy sencillo que, una vez más, la medicina nos ofrece. Las actuaciones técnicas de un médico pueden ser valoradas de una manera arbitraria no sólo por un profano, sino por otro médico también, y, sin embargo, no se desprende de ello la imposibilidad de que dicha actuación, y todas las de su clase, sean valoradas de una manera objetiva por la técnica médica. Por el contrario, lo que de ello se desprende es la necesidad de que sea esta técnica lo que se tenga en cuenta para poder valorar esas actuaciones de una manera objetiva. Igualmente, y desde el punto de vista de la salud, cabe calificar de buena o mala la vida que un hombre lleva; pero quien puede hacer estos juicios de un modo más exacto y objetivo es quien posee el saber correspondiente y no quien carece de él.

Las valoraciones que las técnicas no pueden en cuanto tales proponer son las que tienen un carácter moral. Pero para admitir esta limitación no hace falta ser positivista, como tampoco se requiere serlo para aceptar que no compete a la ética el llevar a cabo

ninguna valoración de tipo técnico. Cosa distinta es que algo propuesto por un técnico pueda ser moralmente rechazado, igual que cabe también que algo que se presenta como moralmente lícito o correcto sea, sin embargo, técnicamente inviable, al menos en una determinada situación y en virtud de unas concretas circunstancias. Nada de ello se opone a la distinción entre las valoraciones propias de la ética y las pertinentes a la técnica; y es igualmente indudable que, lo mismo en un campo que en el otro, existen valoraciones y, respectivamente, también normas. Pues bien, para el valor científico de las proposiciones en que estas normas quedan formuladas debe tenerse presente que los conocimientos normativos se fundamentan —como ya anteriormente se indicó— en otros conocimientos que poseen un carácter teórico. En su momento, a este hecho lo habíamos interpretado como la segunda razón de la utilidad de mantener el «paralelismo» con el ejemplo de la medicina. En cuanto disciplina normativa, el saber propio del médico se encuentra fundamentado en un conjunto de conocimientos teóricos acerca de la salud. Estos conocimientos no se encuadran en una sola ciencia, sino en varias, pero todos coinciden en su carácter científico y en su sentido teórico. Y en ellos, a su vez, están basadas las normas según las cuales es menester proceder para restaurar o para conservar la salud. Lo que no existe, ni entre las proposiciones normativas de la técnica médica ni entre las de índole teórica en las cuales esta técnica se basa, es una proposición cuyo contenido sea el de señalar que «la salud es un valor para el hombre». Mas ello no significa que la técnica médica no haga valoraciones, ni que se abstenga de formular proposiciones de índole normativa. De un modo enteramente general, es bueno en medicina todo cuanto favorece a la salud, y malo cuanto la perjudica. Desde esta «base de valoración», y contando también con el apoyo que ciertos conocimientos de carácter teórico le suministran, la medicina establece sus propias normas.

«Toda proposición normativa —observa E. Husserl— de la forma ‘un A debe ser B’ implica la proposición teorética ‘un A que es B tiene las cualidades C’, en la que representamos con C el contenido constitutivo del predicado bueno que da la norma [...]. Y, a la inversa, si es *válida* una proposición de esta última forma, y surge como algo nuevo la valoración de una cosa C como cosa que hace deseable una referencia normativa, la proposición teorética toma la forma normativa ‘sólo un A que es B es bueno’, es decir, ‘un A debe ser B’»[94]. Las mismas ideas se expresan, con un giro distinto, en el siguiente pasaje, muy próximo, en el original al anterior: «Toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo»[95].

Ciñamos estas ideas generales al específico tema de la economía. Lo que en la medicina fue tomado como la base de valoración (a saber, es bueno lo que favorece la salud y malo lo que la perjudica) lo constituye en la economía el imperativo del «máximo rendimiento con el mínimo gasto» (el «principio económico»). Este principio es en la economía lo que en el lenguaje husserliano se denomina, para los saberes normativos, la «valoración fundamental». Sobre esta base, y contando también con el apoyo que ciertos conocimientos teóricos ofrecen, la economía establece sus propias normas. Nos

encontramos, así, con una *economía normativa de carácter científico* (de la que es una especie la llamada «política económica») y respecto a la cual el análisis económico es uno de los saberes que sirven de fundamento. No se trata, por tanto, de que el análisis económico posea formalmente una dimensión normativa. En este punto tienen toda la razón quienes le niegan a la teoría económica la capacidad de establecer por sí misma un conjunto de normas que puedan formar la base de una política práctica. De suyo y por sí solo, el análisis económico representa exclusivamente una teoría, un saber especulativo, no una ciencia normativa o directiva. Ello no obstante, este saber teórico puede resultar «aprovechado» —como les acontece a otros saberes igualmente teóricos— para hacer proposiciones normativas fundamentadas en él, aunque el sentido de estas proposiciones no sea el ético, sino tan sólo el técnico, y sin que así se obtengan todavía las bases constitutivas suficientes para la determinación de una política práctica. Para esto último hacen falta también las enseñanzas de otras ciencias distintas y, además de ello, la virtud de la prudencia, si por política práctica se entiende, de una manera concreta, algo más perfilado y definido que un conjunto de normas abstractas o generales (válido para las más diversas circunstancias, pero, por ello mismo, suficiente tan sólo, en cada situación, como una parte del íntegro dispositivo necesario).

En general, la economía normativa y, en especial, la política económica, se fundamentan no ya solamente en el análisis, sino, además, en la estadística y en la historia, como asimismo en la ponderación de una nutrida serie de factores de los que tratan muy diversas ciencias. «No hay que suponer —observa gráficamente D. S. Watson— que el análisis económico es una especie de máquina en la que los problemas entran por un extremo y las soluciones salen por el otro. Cierto es que hay un poco de esto. Pero la mayor parte de las políticas económicas entrañan problemas jurídicos y administrativos, políticos, sociológicos y éticos, además de referirse a problemas económicos. Raras veces es el análisis económico sólo quien ofrece la solución, aunque algunos economistas no parecen darse cuenta de ello»[96]. Y la razón de tan amplia gama de factores la señala, también muy claramente, el mismo autor: «Todo análisis o teoría es abstracto, y en este sentido, la economía no es excepción. La realidad es compleja y se modifica continuamente; si el teórico quiere hacer generalizaciones útiles, debe seleccionar ciertas variables para el análisis, abstrayéndolas, es decir, prescindiendo de otras variables que son irrelevantes para su propósito. Entre las variables de las que se prescinde en la mayor parte del análisis teórico están las siguientes: los cambios tecnológicos, los móviles humanos (excepto el deseo de obtener la máxima renta monetaria neta), el comportamiento basado en el hábito, las costumbres y muchos otros factores institucionales [...]. Tanto las abstracciones como los supuestos necesarios a la teoría impiden su aplicación inmediata a los problemas reales»[97].

Por lo demás, la necesidad de completar los conocimientos específicos de la teoría económica con los propios de otros saberes es cosa que resulta comprobada —en diversa medida y no siempre de idéntica manera— por el examen de lo que realmente hacen los propios especialistas en esta clase de asuntos. Hablando de una manera general, hay que decir que su forma de proceder se atiene de hecho a la distinción entre el plano de la

teoría y el de la práctica. En la pura teoría, lo económico puede, e incluso debe, distinguirse de otros aspectos y dimensiones del comportamiento humano. Ello es, lógicamente, imprescindible para lograr la intelección científica de lo económico en sus propias regularidades esenciales, que habrán de ser captadas si no se quiere incurrir en un puro *totum revolutum.* Pero, en cambio, cuando se trata de la práctica, es decir, de la aplicación de la teoría a unos planes concretos, no es lícito desatender las conexiones que lo económico tiene, efectivamente, con los restantes aspectos de la vida. Ni en la conducta individual ni en la social se dan aisladas las actividades económicas; antes por el contrario, todas ellas son proyectadas y cumplidas en íntima y operativa relación con un contexto integrado por muy varios factores, por los cuales resulta condicionada y a las que a su vez condiciona.

Nada más lejos de esta intrincada realidad que la esquemática idea de J. S. Mill, para quien «la economía se refiere a leyes naturales, no a normas de conducta, y nos enseña cómo las cosas tienen lugar por sí mismas, no de qué modo nos conviene darles forma para alcanzar un fin determinado»[98]. En el mejor de los casos, ello podría decirse únicamente de la teoría económica; y aun así sería preciso recordar, de acuerdo con lo que anteriormente se observó, que los conocimientos integrantes del análisis económico no sirven para predecir el contenido concreto del proceso real de la economía. Pero, además de este importante hecho, que por sí solo desmiente toda idea de significación puramente determinística, hay que tomar también en consideración la circunstancia —no menos indiscutible— de que los conocimientos a los cuales nos estamos refiriendo, lejos de mantenerse recluidos en el dominio de la teoría pura, son proyectados hacia el campo de la práctica y, de esta suerte, vienen a servir —en unidad con otros conocimientos— para la orientación de la conducta del hombre.

Con la intención de proceder racionalmente en sus menesteres económicos, usa el hombre, con más o menos acierto, los conocimientos respectivos, los cuales le suministran una *lógica* para este mismo sector de sus actividades. El saber en cuestión *se inserta* en nuestra conducta como un instrumento o medio para los fines que pretendemos conseguir. Y ello sólo es posible en la medida en que el hombre no esté determinado de antemano por leyes meramente naturales del comportamiento económico. La capacidad que poseemos de aprovecharnos de la lógica económica para orientar nuestra vida —tanto en este sector como en los que por él están condicionados — no podría darse en un ser cuyo comportamiento estuviese prescrito en una forma enteramente inexorable.

Para un ser que se comportase propiamente de acuerdo con un determinismo puro y absoluto carecería completamente de sentido la distinción entre el acierto y el desacierto económicos. Y la razón es la misma por la que tampoco puede calificarse de atinado o de erróneo lo que un médico hace, si se supone que su conducta está regida por una necesidad indefectible y, por tanto, enteramente independiente de que conozca o ignore la medicina. A lo cual, finalmente, hay que añadir que ni la ciencia propia de los médicos ni la que tienen los economistas —como tampoco, en general, ningún saber, por normativo y práctico que sea— representan necesidades constriñentes de la conducta

humana, sino instrumentos o capacidades, cosas que el hombre tiene a su disposición, más o menos perfectamente dominadas, y que se pueden usar o dejar de usar por razones extrínsecas al peculiar sentido de las leyes que en estos saberes se formulan.

[80] Sobre las varias interpretaciones de la filosofía hegeliana, véase B. Lakebrink: *Die europäische Idee der Freiheit,* E. J. Brill, Leiden, 1968, I, Einleitung.

[81] «La consideración filosófica —dice Hegel— no tiene otro designio que eliminar lo contingente». *Lecciones sobre la filosofía de historia universal,* Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, p. 21.

[82] «Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg [der Schöpfer] des Wirklichen, das nur seine aüssere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle». Prólogo a la segunda edición de *El Capital*.

[83] R. Mondolfo: *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

[84] R. Dunayevskaya: *Marxismo y libertad* (Florencia, 1962).

[85] E. Fromm: *Marx y su concepto del hombre*, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.

[86] La más extremosa forma de esta tesis suele ser vinculada al pensamiento de A. Smith con su conocida metáfora de la «mano invisible» por la que el hombre sería «llevado a un objetivo que no entra en su intención» («led by an invisible hand to promove an end which was no part of his intention»). *The Wealth of Nations* (edic. Cannan), vol. I, p. 421.

Como visión de conjunto de las ideas del célebre economista escocés, tal interpretación es, evidentemente, abusiva y simplista, por no tener en cuenta la importancia que en el pensamiento smithiano se atribuye a las leyes civiles y a la función del gobierno. Sin embargo, también es exagerada la «defensa» que de ese pensamiento hace L. Robbins al pronunciarse en los términos siguientes: «La mano invisible que guía a los hombres a promover fines que no entraban en su intención no es la mano de un dios o la de algún dispositivo natural independiente del esfuerzo del hombre; es la mano del legislador, la mano que aparta de la esfera de la búsqueda del interés egoísta a las posibilidades que no armonizan con el bien público» («the invisible hand which guides men to promote ends which were no part of their intention is not the hand of some god or some natural agency independent of human effort; it is the hand of the lawgiver, the hand which withdraws from the sphere of the poursuit of self-interest those possibilities which do not harmonize with the public good»). *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy,* Mac Millan, London, 1952, p. 56. Y no se ve, en modo alguno, por qué hay que llamar «mano invisible» a la que usa el legislador para impedir que el bien público sea obstaculizado o destruido por los intereses egoístas.

[87] «Los casos extremos del *laissez-faire* y de la dictadura económica totalitaria sirven para dramatizar los principios económicos, pero hoy no se trata de elegir uno de esos dos polos como política, sino de decidir el grado en que los poderes públicos han de intervenir y modificar la actividad económica privada». P. A. Samuelson: *Curso de economía moderna,* Aguilar, Madrid, 1963, p. 41.

[88] W. Eucken: *Fundamentos de política económica,* Rialp, Madrid, 1956, pp. 498-499.

[89] J. Jewkes: «El economista y el cambio económico», en *Economía y política,* Rialp, Madrid, 1968, p. 89.

[90] J. Jewkes: *Op. cit.,* pp. 89-90.

[91] J. Jewkes: *Op. cit.,* p. 91.

[92] «If we were able to ascertain once and for all the elasticities of demand for all possible commodities and the elasticities of supply of all factors, and if we could assume that these coefficients were constant, then we might indeed conceive of a grand calculation which would enable an economic Laplace to foretell the economic appearance of our universe at any moment in the future. But, as we have seen, useful as such calculations are for judging the immediates potentialities of particular situations, there is no reason for attributing to them in that there are no constants of this sort in his system. We have, as it were, to rediscover our laws of gravitation from moment to moment.» *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (edic. citada), pp. 131-132.

[93] L. Robbins: *Op. cit.,* pp. 178-179.

[94] E. Husserl: *Investigaciones lógicas* (edic. citada), vol. I, p. 64.

[95] *Ibídem,* p. 65.

[96] D. S. Watson: *Política económica,* Gredos, Madrid, 1965, p. 18.

[97] D. S. Watson: *Op. cit.,* pp. 19-20.

[98] «It is conversant with laws of nature, not with maxims of conduct, teaches us how things take place of themselves, not in what manner it is advisable for us to shape them, in order to attain some particular end». J. Stuart Mill: *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy, Collected Works of J. Stuart Mill,* vol. IV, University of Toronto Press, 1967, p. 313.

TERCERA PARTE
LA ECONOMÍA Y LA LIBERTAD MORAL

VII. Los conceptos fundamentales

1. SENTIDO Y ALCANCE DE LA LIBERTAD MORAL

En las dos primeras partes de esta obra el quehacer económico ha sido considerado desde el punto de vista de su conexión con la innata libertad del ser humano. Tanto la libertad fundamental, examinada en la primera parte, como la peculiar del albedrío, de la cual la segunda parte se ocupó, son realidades dadas en el hombre sin que en éste medie la intención de llegar a adquirirlas. Respecto de ellas debe, en efecto, decirse que el hombre se las encuentra, *velis nolis,* como algo que él ya posee y que no puede dejar de pertenecerle, de la misma manera en que también se encuentra siendo hombre sin haberlo querido ni elegido. Por tener ambas libertades, el hombre se diferencia del puro y simple animal, pero ese hecho diferencial del ser humano le es a éste tan puramente natural como a los demás animales el hecho de no ser libres.

La posibilidad de otra acepción, esencialmente distinta, para el término libertad, es lo que en definitiva se plantea con la pregunta siguiente: ¿no cabe que el hombre adquiera por sí mismo alguna manera de ser libre? O, lo que es igual: ¿podría haber para el hombre una libertad esencialmente humana no sólo por darse en él, sino también, y sobre todo, por ser él quien activa y libremente se la diera?

El alcance de esta pregunta puede ser aclarado en una forma analógica por medio de la conocida distinción entre las «acciones humanas» y las «del hombre». En una acepción muy amplia se denomina humana toda acción realizable por el hombre, aunque no sea peculiar de él. En cambio, de un modo estricto, es humana tan sólo la acción nacida de la voluntad deliberada, por la cual el hombre se distingue de los demás animales; de suerte que en este género de acciones se incluyen únicamente las atribuibles a los hombres precisamente en tanto que son hombres[99]. Pues bien, la libertad que nos ocupa no sería tan sólo la «del hombre», sino justo la «humana», por consistir en un cierto efecto o resultado de una deliberada volición, es decir, en algo que el hombre mismo habría elegido, cosa que no le ocurre, en cambio, al libre arbitrio, ni tampoco a la libertad fundamental, que ya son necesarios para poder elegir.

En el examen de la conexión del quehacer económico con esta tercera forma de

libertad resulta, sin embargo, insuficiente lo que hasta aquí se ha dicho. Ante todo, la libertad esencialmente humana —a título de escogida por el hombre y de adquirida por él en virtud de sus propias actuaciones— no debe definirse únicamente por su esencial diferencia con las otras dos clases de libertad. Para saber bien de qué se trata hay que tomar en consideración sus propios caracteres positivos, y ello exige tener una idea clara de la razón por la que podría el hombre apetecerla. Contando con la libertad del albedrío y, previamente, con la libertad fundamental, ¿cuál puede ser la razón por la que el hombre considere como un bien esa otra forma de libertad que él no posee de una manera innata? Lógicamente, el motivo por el cual nos preguntamos lo habría de ser la conveniencia para el propio hombre de adquirir *algo* que le perfeccione precisamente como poseedor de la capacidad de elegir. Ahora bien, como esta capacidad ya la tenemos de una manera innata, lo que a ella podemos añadirle es el hábito de usarla correctamente, cosa con la que, en cambio, no contamos de un modo puramente natural, si bien es cierto que de ese modo ya tenemos la radical capacidad de conseguirlo. Actualizar esta capacidad o, respectivamente, poseer dicho hábito, es un bien para el hombre, en la misma medida en que para éste constituye un bien el recto uso de su capacidad de elegir.

Al hábito de usar correctamente la capacidad humana de elegir es a lo que se designa con el nombre de la «virtud moral». Como es sabido, no se hallan en este caso los buenos hábitos meramente intelectuales. Su función se limita a perfeccionar al entendimiento, sin incidir formalmente en la voluntad, y así puede explicarse que alguien dotado de un gran conocimiento de la ética se comporte, si quiere, de un modo moralmente reprobable. Claro está que con ello no se pretende decir que las destrezas intelectuales sean inútiles en la conducta humana. Lo único que se afirma es que la posesión de estas destrezas da solamente una capacidad que puede no ser usada, pues su empleo depende de la libre voluntad de quien la tiene. Por el contrario, la posesión de la virtud moral es imposible sin su uso efectivo cada vez que se presenta la ocasión, pues no radica en el entendimiento, sino en la voluntad, lo cual quiere decir que no consiste pura y simplemente en saber la manera de llevar a cabo un cierto comportamiento, sino en tener el hábito de elegirlo y, consiguientemente, el de realizarlo.

Cuando se habla de la adquisición de las virtudes morales y se piensa que el hombre puede y debe llegar a poseerlas, el fondo de la cuestión coincide con la pregunta que nos habíamos hecho sobre el alcance de la libertad esencialmente humana, aunque esto no se formule de una manera explícita ni con los mismos términos que aquí se han utilizado. La libertad de la que estamos ocupándonos es algo que se consigue con las virtudes morales. Las notas por las que aquélla se define son las propias de éstas. En efecto, el sentido de la libertad esencialmente humana está integrado por las notas siguientes: 1.ª la de ser algo que se adquiere contando con la libertad del albedrío; 2.ª una cierta estabilidad o permanencia, es decir, la índole de un hábito; 3.ª un valor positivo y perfectivo del hombre en tanto que hombre. Las virtudes morales tienen estas tres notas y proporcionan al hombre algo que merece ser llamado libertad, concretamente libertad moral, en la medida en que poseen este carácter el dominio de los bienes materiales y la

apertura o elevación al bien común. Veamos seguidamente en qué sentido estas dos cosas hacen libre al hombre, aunque en forma distinta a las dos libertades ya estudiadas y, desde luego, presuponiendo su existencia.

El «dominio de los bienes materiales» significa una posesión que consiste, a la vez, en un «no-ser-poseído». Lo que con esto se trata de expresar no es una redundancia. Hay para el hombre algunas formas de tener que, en realidad, son modos de ser tenido. Ello es, por cierto, lo que nos ocurre cuando nuestra voluntad se apega tanto a los bienes instrumentales, que acabamos por ser esclavos de ellos. Tal situación no es propiamente un dominio, sino una forma de estar dominados y, por ende, una evidente falta de libertad, aunque el libre albedrío sigue existiendo y con él la posibilidad de superar esta especie de esclavitud. De la misma manera en que se dice que el vicio es algo por lo cual su sujeto se encuentra poseído y dominado, la virtud constituye para el hombre un cierto modo de ser dueño de sí, una forma de libertad. Y por lo que atañe al otro efecto de la virtud moral —la elevación o apertura hacia el bien común—, también debe decirse que se trata igualmente de una forma de libertad. La superación del egoísmo confiere a la voluntad una soltura, como una amplitud y agilidad, que la sube al nivel de sus mejores posibilidades. Mientras ello no ocurre, sigue dándose la libertad del albedrío, pero el uso de éste se mantiene ligado y circunscrito al estrecho horizonte del bien particular de su sujeto, un bien que no es el mejor ni el único que al hombre le es posible apetecer. Por el contrario, en la volición del bien común, la cual incluye la del respectivo bien privado, el yo desborda los límites de su actitud egoísta y hace efectiva la capacidad, que en él existe, de orientarse hacia un valor que le trasciende y que, a la vez, le compromete y afecta. Si el egoísmo es una *retracción* del yo sobre sí propio, la apertura de la voluntad al bien común es justamente una *expansión* del yo y, por ende, una positiva libertad.

Estas dos dimensiones de la libertad moral —el señorío sobre los bienes materiales y la elevación o apertura al bien común— se corresponden con la doble clase de contexto en que el hombre individual se halla instalado: por una parte, el ámbito material en donde vive, y, por la otra, la realidad social en que convive. En el primer contexto es moralmente libre el ser humano si acierta a comportarse como el dueño, y no como el esclavo, de sus propios bienes materiales; y en el segundo contexto, es el hombre libre moralmente si se deshace de la servidumbre a su exclusivo bien particular. Con esta doble y complementaria inflexión viene a añadirse a nuestra innata libertad lo que hemos denominado la libertad moral o esencialmente humana, en tanto que libremente conseguida y personalmente realizada. De todo lo cual resulta que esta última libertad es un *status* que cada hombre puede alcanzar por sí y para sí mismo, pero no aisladamente, sino en su modo de habérselas con los seres impersonales y con los otros hombres, de suerte que la situación así adquirida constituye el nivel de la persona humana que no es «cosificada» por sus cosas y que, a su vez, tampoco «cosifica» a otras personas.

En un cierto sentido, el hombre «nace», pero en otro sentido él mismo «se hace»: en la forma y el grado en que conquista la libertad moral. La índole innatamente personal del ser humano es la condición de posibilidad de una libre «autopersonalización». Sin lo primero es imposible lo segundo. Mas como quiera que la libertad de arbitrio está incluida

en la índole innatamente personal del ser humano, la libertad moral o autopersonalización de nuestro ser no es para ningún hombre una consecuencia necesaria de su «específico» hecho de ser hombre, sino algo que se consigue, o bien que todavía no se tiene, de un modo *irreductiblemente individual.* No cabe, por consiguiente, un planteamiento fundamentalmente sociológico de la autopersonalización del ser humano. La libertad moral no es, en principio, una nota o un rasgo de la convivencia entre los hombres, ni mucho menos del conjunto de éstos precisamente como tal conjunto. Por muy bueno que pueda ser el modo en que esté organizada una determinada sociedad, la libertad moral no es ningún atributo de ese modo ni de la sociedad que lo posee, como tampoco un efecto de ninguno de ellos. La sociedad y su organización no son personas en la estricta acepción de la palabra. Por tanto, no cabe tampoco hablar respecto de ellas de una efectiva y estricta autopersonalización. Por lo demás, el hombre puede ser libre en la sociedad peor organizada. Y, de lo contrario, no se podría cambiar la sociedad para dotarla de un valor más noble que el de una simple convivencia de egoístas. La buena organización que para ello sería preciso darle exige la actividad de algunos hombres con suficiente libertad moral para saber querer ese objetivo y empeñarse en lograrlo.

Ahora bien, una vez claramente establecido que la libertad moral es, por esencia, irreductiblemente individual, se hace necesario comprender, con idéntica exactitud, que su sentido no es individualista. O se puede, en efecto, ser moralmente libre desde una actitud de indiferencia ante el problema de si esta misma libertad se da también en el prójimo. Tal actitud sería, evidentemente, una superlativa forma de egoísmo: algo por completo incompatible con el *status* de la libertad moral. Dicho de otra manera: aunque esta libertad se da en el hombre a título de individuo, sólo es efectiva en quien se da a su vez a los demás —de lo contrario, no implicaría realmente una superación del egoísmo—, y ello, en primer lugar, quiere decir que quien tiene esta libertad o pretende lograrla no la puede ver a la manera de un simple bien privado, sino al contrario, como un bien común, es decir, como algo en lo que deben participar los demás hombres. De ahí que no sea viable una «pacífica y quieta» posesión de la libertad moral, si por ello se entiende que su sujeto se la guarda y reserva para sí mismo. Ser moralmente libre es querer serlo en compañía de los demás hombres y hacer todo lo posible y necesario para que nadie se quede sin participar en este bien. En realidad, cualquier otro bien común, que como tal se busque desde la perspectiva natural de los valores humanos, debe presuponer la volición de este fundamental y radical bien común que es para cada hombre su elevación al *status* de la libertad moral. Nada que uno desee para sí mismo y para los demás hombres puede objetivamente ser un bien común si se opone a esta libertad. Y si igualmente resulta contradictoria la pretensión de erigirla en un monopolio y privilegio de una «élite» o aristocracia del espíritu, ello se debe a que se trata, en efecto, de un valor esencial para la persona humana, es decir, un valor a cuya aspiración todos los hombres tenemos un esencial y radical derecho. La única posibilidad, en este aspecto, de una auténtica aristocracia del espíritu es la de la existencia de unos hombres que en un caso determinado sean los únicos que realmente desean la libertad moral. No cabe duda de que tales hombres son, de hecho, unos auténticos aristócratas del espíritu. Pero lo son en

la medida misma en que no quieren seguir siendo los únicos partícipes de la libertad moral y en tanto que de verdad se ocupen en extenderla entre los demás hombres.

* * *

El pensamiento marxista contiene también la idea de una libertad que el hombre adquiere y por la que éste se hace a sí mismo humano. Se trata, efectivamente, y como vamos en seguida a ver, de algo que los hombres no poseen de una manera innata, pero que, en cambio, pueden llegar a conseguir: la apropiación de su misma esencia de hombres o, dicho con otros términos, su efectiva y cabal humanización. En principio, esta idea tiene una perceptible semejanza con lo que aquí hemos designado con el nombre de libertad moral. Pero veamos más de cerca en qué consiste. Según la teoría marxista, el hombre alcanza su humanización o, equivalentemente, logra adueñarse de su propia esencia, sólo por la mediación del comunismo, que le libera de su enajenación o alienación. Tal es la tesis que el propio Marx expresamente sostiene al considerar «el comunismo como la positiva superación de la propiedad privada, en la que el hombre se aliena, y, consiguientemente, como la efectiva apropiación de la esencia humana por y para los hombres»[100].

Así entendida, la humanización del ser humano, su efectiva liberación, tiene una índole primordialmente social[101] y no individual. Determinemos con exactitud el alcance de la expresión «primordialmente social» en el presente contexto. La aclaración resulta necesaria porque habíamos visto que la libertad moral no es individualista en modo alguno, sino que implica, por el contrario, una dimensión social ineludible. Por otra parte, hay que tener en cuenta que tampoco el marxismo desatiende el aspecto individual de la humanización que nos propone. No solamente no lo desatiende, sino que incluso llega a definirse como la única concepción que hace viable al individuo en tanto que individuo y justamente en el seno de la vida social. Así, en los *Manuscritos filosófico-económicos* se dice expresamente que «hay que guardarse, ante todo, de volver a fijar la sociedad como una abstracción frente a los individuos»[102]. Y en un pasaje de *La ideología alemana,* tras haber acusado a la sociedad clasista de que en ella los individuos sólo pueden participar en cuanto miembros de la clase a que pertenecen, se sostiene que, «en cambio, en la sociedad de los proletarios revolucionarios, los cuales toman bajo su control sus propias condiciones de existencia y las de todos los que con ellos conviven, ocurre justamente lo contrario: los individuos participan en ella en tanto que individuos»[103].

Lógicamente, esta segunda forma de llegar a la humanización no se podría atribuir al hombre en tanto que hombre si el cambio estructural que ella requiere no se produce como un cierto efecto de alguna libre actividad humana. A este propósito, lo que el marxismo viene en sustancia a decir es que se enlazan dos cosas: la acción revolucionaria y la tendencia del capitalismo a su propia ruina. El primero de estos factores se nos muestra, en principio, como algo que implica la libertad, y el segundo aparece, por el contrario, como un puro proceso inevitable y, en cuanto tal, ajeno a los designios humanos. Por consiguiente, la humanización de que el marxismo habla se vendría a

producir como un efecto mixto o conjugado de la libertad y la necesidad, y no habría, en realidad, motivo alguno para negarle a esta humanización el carácter de algo a lo que el hombre concurre en cuanto hombre, por no oponerse a ello la existencia de un segundo elemento, independiente del libre albedrío humano, pero a la vez complementario de él. Es decir, que lejos de haber en ello una interna y flagrante contradicción, todo se reduciría sencillamente a la mutua complementación de dos factores, indispensables ambos, y ninguno, en consecuencia, suficiente por su solo poder.

La cuestión, en el fondo, es muy compleja, a pesar de que la mayor parte de las veces se la da por zanjada, en uno u otro sentido, de una manera harto elemental. Hay, ciertamente, modos de proceder que no pueden llevar a la invalidación de la tesis marxista, pero ocurre a su vez que las apologías de esta tesis y los esfuerzos por conseguir su aclaración siguen dejando a oscuras la raíz del problema. La afirmación de que el capitalismo se dirige, según sus mismas leyes inmanentes, a su propia ruina, parece, desde luego, hacer inútil, contradictoria incluso, a la exigencia de la revolución. Pretender que esto puede rechazarse como una pura y simple ingenuidad, según algunos pretenden, es no tomar en serio lo que el término «libertad» quiere decir, ni entender el cabal alcance de la idea de un proceso realmente necesario. La lógica no es ninguna ingenuidad, aunque tampoco se deba desconocer el valor psicológico que tiene el acusar de ingenuidad al adversario, dándole así a pensar que no alcanza a ver en lo profundo de las relaciones existentes entre lo necesario y lo libre. Ello no obstante, también hay que decir que no es un buen argumento el que niega que la revolución pueda ser libre por hallarse enlazada a una *condición* que, como tal, se opone a la *libertad* del revolucionario. Porque una actividad puede ser libre y tener como condición algo enteramente independiente del albedrío de quien la ejecuta. Para ello basta que la condición, por más indispensable que resulte, no sea la causa de la actividad. Toda causa es sin duda una condición en el más amplio sentido del vocablo, pero no toda condición es una causa. Por consiguiente, la revolución de que el marxismo habla podría ser un efecto de la libre voluntad de quien la hiciere, sin dejar de tener por condición todo cuanto fuere imprescindible para llevarla a cabo.

Pero aun así la raíz del problema sigue intacta. Porque queda por demostrar que la condición que se discute es sólo una condición. A esto se opondría el hecho, afirmado por el marxismo, de que el sistema capitalista engendra de una manera inevitable a aquello mismo que lo va a destruir. Veamos algunos textos confluyentes, sin perder de vista su unidad.

«La propiedad privada capitalista, o sea, la forma capitalista de la apropiación, resultante de la forma capitalista de la producción, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el trabajo propio. Pero la producción capitalista engendra, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación»[104].

En estas aserciones hay dos cosas que impiden considerar al sistema capitalista como un factor meramente condicionante de la tarea revolucionaria. La primera de esas cosas es la tesis según la cual el capitalismo engendra —*erzeugt*— la negación de él mismo.

Engendrar o producir no es el oficio de una pura y simple condición. Y, por si todo ello fuera poco, se nos dice también que la autoaniquilación del sistema capitalista es cosa tan necesaria como el despliegue y el término de un proceso puramente natural, lo cual equivale a sostener que se trata de algo independiente de toda libre intervención humana. Ciertamente es verdad que no se excluye la actividad del hombre, y hasta hay pasajes que de un modo explícito la afirman; pero no cabe que esa intervención tenga lugar de una manera libre si el modo en que el capitalismo se destruye a sí propio es idéntico, según su necesidad, a la forma en que los procesos estricta y rigurosamente naturales se despliegan y acaban. Consultemos los textos oportunos, por ejemplo, el siguiente, donde de un modo explícito se afirma la intervención del hombre:

«Innegablemente, la propiedad privada se dirige, por su simple movimiento económico, a la supresión de sí misma, pero lo hace tan sólo mediante un desarrollo independiente de ella, inconsciente, efectuado contra su propia voluntad y condicionado por la naturaleza de las cosas; no lo hace sino produciendo al proletariado, es decir, la miseria consciente de su miseria física y espiritual, la deshumanización consciente de su deshumanización y que, por tanto, se suprime a sí misma»[105].

En principio, nos hallamos aquí ante dos maneras de intervenir el hombre en el proceso de la autodestrucción del sistema capitalista. Ante todo, los dueños del capital producirían, sin quererlo ni darse cuenta de ello, la inhumana miseria de los proletarios, y después éstos, conscientes, eso sí, de su miseria, se verían en la necesidad de suprimirla, destruyendo al capitalismo. La diferencia, pues, sería bien clara. Los capitalistas se comportan de un modo enteramente impersonal, tan sólo como los ciegos instrumentos de unos puros mecanismos económicos, y, por su parte, los proletarios hacen, en cambio, la revolución, siendo conscientes de ella y queriendo llevarla a cabo. Ahora bien, este esquema, aparentemente tan sencillo, no resuelve el problema, porque deja sin aclarar si el deseo de hacer la revolución se da en los proletarios libremente o bien de un modo forzoso. Pero si es cierto que el capitalismo se destruye a sí propio necesariamente y ello ocurre, como también dice el marxismo, solamente por medio de la revolución, habrá que admitir que ésta es, a su vez, necesaria; y si, además, se asegura que quienes hacen la revolución son conscientes de ella y la quieren hacer, también se habrá de aceptar que la quieren de un modo necesario, es decir, que no pueden en modo alguno no quererla. La voluntad de hacer la revolución es, de esta suerte, una consecuencia *necesaria* del *necesario* despliegue del sistema capitalista: algo que se le *impone* al proletario por la miseria *necesariamente* producida por ese mismo sistema. Todo ello, como se ve, es un compacto bloque, una férrea cadena, de puros nexos de necesidad, donde no hay huecos para la libre decisión, aunque, en cambio, haya sitio para la conciencia y el querer. Una vez puesto en marcha, el sistema capitalista es implacable, hasta acabar por serlo consigo mismo. «El capitalismo burgués —dice Y. Calvez, interpretando la teoría marxista— engendra un mecanismo económico fatal, pero engendra, de un modo aún más fatal, a unos hombres que inevitablemente se harán cargo de la situación alienada a la que se ven reducidos y que atacarán al sistema entero»[106].

En tanto que inmanente al desarrollo del sistema capitalista, la voluntad de hacer la

revolución es tan fatal como él. No cabría, pues, juzgarla moralmente. Ni la conciencia que los proletarios tienen de ella podría ser entendida como conciencia moral, sino tan sólo como la conciencia de una pura necesidad. Por último, la miseria o deshumanización del proletario no podría calificarse moralmente, por no ser culpa ni del proletario ni del capitalista. En todo caso, lo único susceptible de una objetiva calificación moral sería el propio capitalismo; pero ello, en rigor, tampoco tiene sentido, si a su vez no se toma al sistema capitalista como una realidad libremente implantada y también libremente mantenida por unos hombres concretos, es decir, como efecto de unos hombres determinados que tienen conciencia de él y que no sólo lo quieren, sino que lo deciden; únicamente así el sistema capitalista representaría, evidentemente, dando por válido lo que el marxismo le atribuye, una monstruosa perversión, que, en tanto que se mantiene, constituiría, sin duda alguna, un vicio, un *status* o un hábito radicalmente contradictorio de la libertad moral. Y tampoco se encuentra en este caso lo que el marxismo llama «deshumanización» o «alienación», porque los vicios opuestos a la libertad moral son, como ésta, hábitos libremente contraídos. En consecuencia, la humanización propuesta por el marxismo no puede identificarse con la que estriba en la libertad moral, por mucho que esta última se oponga, en la voluntad de quien la tiene, a todo tipo de organización social que constriña a algún hombre a tener que vivir en la miseria.

La miseria es, sin duda, una situación inhumana, aunque no, claro está, porque el hombre no pueda padecerla, sino porque no la debe padecer, en la medida en que ello implique algún uso de la libertad del albedrío. El hombre tiene el derecho, y también el deber, de no querer vivir en la miseria, porque tiene el derecho, y asimismo el deber, de participar en unos bienes de índole superior a los de carácter material, y ello habitual y normalmente no resulta posible cuando todas las energías han de aplicarse a lograr a duras penas subsistir. No es, pues, moralmente lícito el apetecer la miseria, ni siquiera tampoco el consentirla para sí mismo o para algún otro hombre. Y, a la inversa, es moralmente necesario hacer todo lo posible para conseguir eliminarla. Por tanto, si una organización determinada de la vida social produce necesariamente la miseria, será moralmente necesario eliminar esa organización, y si sólo eventualmente la produce, existirá el deber de prevenir las respectivas causas accidentales y, en cualquier caso, contrarrestar sus efectos. Todo ello supone, evidentemente, la existencia de hombres con la bastante libertad moral para actuar de este modo. Ahora bien, ¿puede haber en una sociedad capitalista hombres dotados de esa libertad y que a la vez sean propietarios privados de bienes de producción? La pregunta supone, desde luego, que esos hombres conservan la libertad de arbitrio; de forma, pues, que si objetivamente los bienes de producción no pudieran usarse dentro de la economía capitalista nada más que en el modo descrito por el marxismo, los propietarios privados en cuestión harían el mal libremente al emplear sus recursos, y cada vez negarían más con su conducta la libertad moral, salvo que pudieran desprenderse de sus propias riquezas y, en efecto, lo hicieran. ¿No será tal vez esto lo que la tesis marxista quiere dar a entender? Por lo pronto, se impone la observación de que si ello es realmente lo que quiere decir la concepción marxista, debería haberlo dicho con la conveniente claridad. Pero es lo cierto que no sólo

no lo dice de ese modo, sino que incluso llega a sostener que los propietarios privados de los medios de producción son, en definitiva, irresponsables en su conducta económica:

«Menos que ningún otro —asegura el autor de *El Capital*— puede mi punto de vista, que concibe como un proceso histórico natural el desarrollo de la formación económica de la sociedad, hacer al individuo responsable de situaciones de las que no puede dejar de ser socialmente una hechura, por más que pueda subjetivamente elevarse sobre ellas»[107].

Al menos en este punto, la concepción marxista no es equívoca, y se resume en la tesis según la cual el propietario privado de los medios de producción se comporta, en sustancia, irresponsablemente, por no poder usar de sus recursos sino en la forma que le viene impuesta por el contexto socioeconómico en que vive. Se podría discutir hasta qué punto puede realmente un hombre ser «hechura» *(Geschöpf)* de unas determinadas situaciones que le dejan incólume, no obstante, la facultad de disentir de ellas. No cabe duda de que no puede serlo totalmente, pero tampoco puede discutirse que parcialmente lo es, y, según el autor de *El Capital,* con la misma eficacia que si en verdad lo fuese por completo y sin reservas de índole «subjetiva». En suma, el capitalista se comporta, según esta versión, sin libertad de arbitrio; por eso es irresponsable, aunque pueda elevarse *(sich erheben)* sobre el contexto del cual él mismo es hechura. Su elevación sobre la circunstancia que le hace queda deshecha por lo que esta misma le hace ser como propietario privado de los bienes de producción. A su vez habría que discutir cómo es posible que el capitalista tenga la facultad de discrepar de su propio contexto, habida cuenta de que éste le es inmanente en cierto modo, ya que le hace ser capitalista y proceder, en consecuencia, como tal. Acaso habría que distinguir en él dos principios activos: uno, que le vendría de su contexto, y, otro, que no se sabe bien de dónde viene y del que en cambio se dice que en realidad no va a ninguna parte, en materia económica, dentro de la sociedad capitalista. La distinción entre estos dos principios —respectivamente explicativos de la dimensión social y de la individual de la conducta del capitalista— se hace muy problemática desde el mismo momento en que se observa que lo que hemos llamado la dimensión social no puede, en rigor, considerarse como algo externo al individuo a quien afecta y que realmente está sujeto a ella. Este individuo tiene en su propio ser, y no fuera de él, su dimensión social de capitalista, de tal suerte, por tanto, que no es un capitalista, por un lado, y un individuo humano, por el otro, sino a la vez, y en una sola pieza, un «individuo humano capitalista» en la efectiva y positiva integridad de lo que él mismo es y como lo cual se comporta. Así, pues, su posibilidad de discrepar de la circunstancia en la cual vive no es la de un individuo que como tal se escapa a esta circunstancia, sino la de un individuo ontológicamente penetrado y configurado por ella: hechura suya y, por decirlo así, punto de concreción, en su ser y en su obrar, de la realidad socioeconómica en que ella misma consiste. Ésta no existe fuera ni por encima de cada capitalista individual, sino «hecha carne» en cada uno de ellos y como un poder y una energía cuyos efectos en quienes carecen de los medios de producción no son menos individualizados y encarnados. Todo cuanto no sea hablar así es hacer del capitalismo una entidad socioeconómica «en el aire», una «pura

abstracción» en la peor acepción de la palabra.

La propiedad privada de los bienes de producción existe en la sociedad capitalista en tanto que hay real e individualmente los correspondientes propietarios y en tanto que éstos mismos se comportan real e individualmente como tales, aunque se eleven de una manera «subjetiva» sobre su propia índole y condición. El enigma de cómo sea posible, incluso estando desprovista de eficacia, una elevación semejante, no parece haber despertado el interés de los teóricos del marxismo. Por lo visto, lo único que de la sociedad capitalista les importa de veras es la eficacia de la propiedad privada de los bienes de producción, entendida, por cierto, de una manera absoluta, es decir, como «ab-suelta» o desvinculada del parecer y de las intenciones de los sujetos individuales respectivos. De esta suerte, la propiedad en cuestión no es algo de estos sujetos, sino justo al contrario: estos sujetos son de esa propiedad, en tanto que absolutamente dominados o poseídos por ella. Así las cosas, la idea marxista de la propiedad privada de los bienes de producción es el concepto de una «propiedad esencialmente absoluta», incapaz, por lo tanto, de ser relativizada por el hombre, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que no cabe ordenarla, en virtud de una libre iniciativa, a la consecución del bien común. A la larga, este bien va a aparecer, según los vaticinios del marxismo, como un cierto efecto paradójico de la propiedad privada de tipo capitalista y, por cierto, de un modo necesario; pero ello justamente significa que ese resultado se consigue sin que influyan en él de ningún modo las intenciones individuales de los propietarios privados de los bienes de producción. Si a la larga el bien común va a aparecer, es porque va a desaparecer la propiedad privada capitalista, no porque ésta se relativice en beneficio del común de los hombres. Tal relativización es imposible para una propiedad esencialmente absoluta que, en cuanto tal, o existe absolutamente, sin ningún tipo de subordinación y restricción, o en absoluto no existe.

Los hechos atestiguan, sin embargo, que la propiedad privada de los bienes de producción admite un uso condicionado o relativizado, merced al cual, en vez de incrementarse la miseria (como un efecto absolutamente inevitable de la también absolutamente ineludible «ley de la concentración del capital»), lo que realmente ocurre es que se hace más alto el nivel de vida de un número cada vez mayor de hombres. Pero con esto no se pretende aquí haber demostrado que la propiedad privada de los bienes de producción sea —si, en efecto, se la relativiza y condiciona— preferible a la propiedad en común de esos mismos bienes. El examen de esta cuestión tendrá lugar, con todos los indispensables pormenores, en su momento oportuno. Por ahora nos bastan las dos cosas siguientes: 1.ª la propiedad privada de los bienes de producción no es esencialmente incompatible con la libertad moral de sus titulares; 2.ª esta libertad exige un uso condicionado o relativizado de la propiedad en cuestión, de forma que se la ordene al bien común. Los correspondientes propietarios no son propietarios absolutos. Sus derechos se integran con el deber de contribuir a un bien más alto que el de su bienestar particular, por muy legítimo que éste pueda ser. O, mejor dicho: no puede ser legítimo ese bienestar si quien lo tiene se liga a él de tal manera que no ejerce ninguna iniciativa en provecho del bien común.

2. El problema de la relación entre la economía y la ética

El *status* humano en que consiste la libertad moral no es una situación de la que el hombre no pueda a su vez decaer. En la medida en que la hace posible el libre arbitrio, también éste puede deshacerla. Como todos los hábitos, la libertad moral es difícilmente corruptible, pero ello no ha de entenderse como si fuera posible conservarla por virtud de una simple inercia. Susceptible de perfeccionamiento, es la humanización, tanto o más que un estado, una tarea indefinida, la cual va consiguiendo su objetivo en el empeño de ponerlo siempre en un nivel superior. En consecuencia, ninguna revolución puede llevarla a la práctica de una manera cabal y de una vez por todas. No existen instituciones que le cierren al hombre la posibilidad de esclavizarse a los bienes instrumentales, como tampoco las hay que le extirpen radicalmente el egoísmo. De ahí que la libertad moral sea *subjetiva* en la más noble acepción de la palabra, es decir, una situación y una tarea cuyo centro reside en la intimidad de la persona humana. En cada caso, estriba en la situación de quien realmente asume la tarea de humanizarse a sí mismo y de hacer lo posible para que hagan otro tanto los demás. De ello resulta que la humanización se lleva a cabo entre todos los hombres —aunque sólo unos pocos se tomen la iniciativa—, dándose en cada cual como un efecto de la mutua ayuda interhumana.

La plenitud de la idea de la libertad moral o, equivalentemente, de la humanización, se da en el imperativo de «ayudarse los hombres unos a otros precisamente a ser hombres». En este imperativo se hace explícito el sentido fundamental de la mutua ayuda interhumana. Lo que radicalmente le confiere a esta ayuda su carácter de humana no estriba tanto en el hecho de que son hombres quienes la realizan, cuanto en que el objetivo de esta ayuda es la humanización como algo que entre todos se consigue y que se llega a dar en cada uno. Cualquier otro objetivo de la mutua ayuda interhumana debe, pues, ordenarse a la humanización de quienes contribuyen a lograrlo. Si no cumple ese requisito, y ni siquiera es buscado como condición de su posibilidad, tampoco es moralmente obligatorio. Lo cual quiere decir, en términos personales, que ningún hombre estaría en el deber de cooperar a una actividad encaminada a cualquier objetivo de esa índole.

A la luz de estas consideraciones, el problema del nexo entre la economía y la libertad moral se nos muestra en función del sentido esencial de la mutua ayuda interhumana. No se trata del hecho consistente en que la economía se realiza porque los hombres se ayudan entre sí a llevarla a cabo —lo cual es indiscutible y representa uno de los aspectos de nuestra natural vida social—, sino del problema de cómo es menester que se realice para que en ella los hombres se ayuden mutuamente a humanizarse.

Esta cuestión es simultáneamente ética y económica. Por una parte, la exigencia misma de la recíproca humanización de los sujetos del quehacer económico no pertenece, formalmente hablando, a la economía, sino a la ética. Es ésta quien la propone y la mantiene, en virtud de su propio cometido: la ordenación del libre comportamiento

de los hombres a un fin que les humanice *(ut homo fiat vere homo).* Pero, por otra parte, la conducta ordenada a la satisfacción, en el campo económico, de esa exigencia moral, sigue siendo una forma de actividad económica, y, en cuanto tal, no es la ética, sino la economía, quien la puede regular y dirigir. En rigor, es el hombre, y no la economía ni la ética, quien distingue y enlaza ambos aspectos, aunque en función de unos valores objetivos esencialmente distintos y, a la vez, integrables. Por lo demás, la objetividad de estos valores no es nada que los haga inaccesibles o como de suyo extraños a la subjetividad propia del hombre. Ésta incluye en su índole la capacidad de la apertura a esos mismos valores. Al denominarlos objetivos, únicamente se ha pretendido aquí significar que no se encuentran sujetos al puro capricho humano.

El hombre puede ordenar su actividad desde muy diversas perspectivas, correspondientes a las distintas clases de valor a las que, en principio, se halla abierto. Entre esas diversas perspectivas se encuentran la de la economía y la de la ética. Su mutua distinción es innegable, como también es innegable el hecho de que ambas coinciden en darse en el ser humano. Sin embargo, este hecho es insuficiente para poder tratar a uno y el mismo género de actividades desde ambos puntos de vista. Hace falta, además, que en ese mismo género se den los trasuntos o correlatos objetivos de las dos perspectivas. Dicho de otra manera: para que la economía y la ética se ocupen de una y la misma conducta, es menester que en ésta se puedan dar el valor económico y el ético. La pregunta que nos habíamos formulado implica ya esa posibilidad. No confunde los dos tipos de valor, pero al versar sobre el modo de que la conducta económica sea también éticamente conveniente, presupone que puede existir un género de actividades en el que se dan ambos valores. Partiendo ciertamente de la base de que la ética y la economía son diferentes, se trataba de unirlas en la conducta humana. Ahora bien, ello exige unas nuevas aclaraciones, y, por lo pronto, la de que la unidad así buscada no es, en último término, la de los saberes respectivos, sino la peculiar de una conducta económicamente conveniente y, al mismo tiempo, éticamente correcta.

Como saberes, ni la economía puede ser ética ni la ética puede ser economía. Sus objetos formales son distintos y sus principios también. No cabe, por tanto, unirlas nada más que en la forma de la yuxtaposición de dos saberes en un mismo sujeto: como pueden, por ejemplo, estar unidas en uno y el mismo hombre la medicina y la música. Ni tampoco cabe que la ética se base en la economía, siquiera sea parcialmente, o que la economía se fundamente en la ética, aunque fuese también únicamente de una manera parcial. Para que tal fundamentación fuera posible en alguna de sus dos inversas inflexiones, resultaría indispensable una de estas dos cosas: o que en algún sentido el valor económico dependiese, en cuanto tal, del valor ético, o bien que de alguna forma el valor ético dependiese, en cuanto tal, del económico. Mas si así aconteciera carecería de sentido la exigencia moral de hacer coincidir ambos valores en un mismo comportamiento. Tal exigencia únicamente es posible si, además de distintos entre sí, ninguno de esos valores es dependiente del otro. Si el valor económico dependiese del ético no se podría dar una conducta económicamente conveniente y éticamente incorrecta. Lo único que cabría es que una conducta éticamente correcta fuese, no

obstante, económicamente deficiente por faltarle algún otro requisito; pero entonces es claro que lo que le daría a esa conducta el valor económico que le falta sería ese requisito que no tiene y no el valor ético que tiene. Y lo mismo sucede en la otra hipótesis. Si el valor ético dependiese del económico, no se podría dar una conducta éticamente correcta y económicamente deficiente. Lo único que cabría es que una conducta económicamente conveniente fuese éticamente incorrecta por carecer de algún otro requisito; con lo que a su vez se hace patente que sería ese otro requisito lo que le daría el valor ético.

Frente a esto cabría tal vez decir que, al referirnos a la conducta humana, hemos hablado de su valor económico y su valor ético únicamente en términos absolutos o de total perfección, es decir, que no se ha tenido en cuenta la posibilidad, mucho más próxima a los hechos, de hablar sencillamente de unas conductas humanas económica o éticamente más perfectas o menos malas que otras. En el caso del valor ético, esto choca con una dificultad: la de que no es posible una conducta éticamente correcta y que tenga a la vez algún fallo ético. Pero esta dificultad es superable si se tiene presente que la incorrección ética admite diversos grados. Ahora bien, aun ateniéndonos a esta aclaración, que basta para los efectos que aquí importan, llegamos a las mismas conclusiones anteriormente expuestas. Si el valor económico dependiese del ético, no se podría dar una conducta que fuese, respecto de otra, económicamente superior y éticamente inferior. Lo único que cabría —y sobre la base, desde luego, de que esa dependencia fuese sólo parcial— es que una conducta éticamente superior a otra resultase, no obstante, económicamente inferior a ella por carecer de algún otro requisito que, claro está, no podría ser un valor ético. Y otro tanto sucede en la segunda hipótesis. *Si* el valor ético dependiese del económico, no se podría dar una conducta que fuese, respecto de otra, éticamente menos incorrecta y económicamente más desacertada. Lo único posible —y sobre la base, también en este caso, de que la dependencia fuese sólo parcial— es que una conducta económicamente menos desacertada que otra resultase, no obstante, éticamente más incorrecta que ella por carecer de algún otro requisito que, según lo supuesto, no podría consistir en un valor económico.

Por consiguiente, y a título de resumen de cuanto aquí hemos dicho acerca de la economía y de la ética, podemos establecer dos conclusiones: 1.ª como saberes, la economía y la ética son esencialmente diferentes por existir a su vez una diferencia esencial entre el valor económico y el valor ético; 2.ª al no basarse ninguno de estos valores en el otro, tampoco cabe fundamentar el saber económico en el saber ético, ni el saber ético en el saber económico. Se trata, en resolución, de dos saberes diferentes y autónomos, aunque ambos coinciden, por supuesto, en darse en el ser humano, y aunque cabe también que uno y el mismo hombre los posea a la vez. A todo ello se podría añadir que es el hombre quien «elabora» ambos saberes, sin que con esto se haya dicho nada que pueda convertirse en un obstáculo para la distinción, ni tampoco para la autonomía, de estos dos tipos de conocimiento. Y, sin embargo, la comparación de la economía con la ética no se debe dar por terminada con las aclaraciones precedentes. Hay en torno a este asunto una serie de confusiones y problemas con la envergadura suficiente para que convenga examinarlos antes de regresar a la pregunta que de un modo más decisivo nos

importa. Se trata de confusiones y problemas cuya existencia es innegablemente sintomática de la complejidad de los matices que encierra la distinción entre el saber económico y el ético. Examinemos seguidamente los principales puntos todavía no aclarados en las consideraciones anteriores.

Aunque la mayoría de los filósofos y los economistas parecen estar de acuerdo en admitir una diferencia esencial entre la economía y la ética, no todos, sin embargo, están conformes en el modo de esclarecer, e incluso de concebir inicialmente, la índole y el alcance de una tal distinción. Hay un grupo muy numeroso que la interpreta como un caso más de la esencial distinción entre «lo positivo» y «lo normativo», y dentro de este grupo la mayoría —especialmente los economistas y, claro está, los adeptos de la filosofía positivista— no sólo niegan que el valor económico sea normativo, sino que excluyen también la posibilidad de que la ética sea propiamente un saber, lo que se dice una ciencia, justamente en virtud de sus pretensiones normativas. Acerca del «antinormativismo por principio» de la concepción positivista ya ha sido preciso hablar en diversos lugares de esta obra. Ello no obstante, hay que volver ahora sobre el tema, replanteándolo en una forma muy concreta desde el punto de vista de la distinción entre el saber económico y el ético.

Naturalmente, no vamos a repetir lo que en su momento quedó dicho acerca de la posibilidad y la existencia de una «economía normativa», fundamentada, según ya se aclaró, en la economía puramente teórica. Recordemos tan sólo que la economía normativa fue caracterizada, precisamente en tanto que normativa, como un saber no ético, sino técnico, encontrándose así en el mismo caso en que, por ejemplo, está la medicina, cuya índole técnica no excluye, sino al contrario, supone, unas bases teóricas procedentes de otros saberes. Estas bases teóricas no constituyen «juicios de valor» en el sentido habitualmente dado a la palabra dentro de la concepción positivista. Pero ya aquí topamos con los equívocos. Si por juicios de valor se entienden los de índole normativa, es indudable que las ciencias especulativas o teóricas no los incluyen entre sus enunciados, ya que éstos son, por principio, enunciados teóricos y no normas o reglas de conducta. Mas de aquí no se infiere la imposibilidad de toda ciencia de índole normativa, a menos que se suponga previamente que las normas consisten en simples apreciaciones subjetivas, carentes, en cuanto tales, de toda prueba de su validez. La idea positivista de las normas está lastrada con ese supuesto, que es enteramente innecesario para la validez de las ciencias teóricas, porque éstas siguen siendo lo que son —efectivos saberes, y saberes, por cierto, meramente especulativos— aun cuando hubiese normas que se pudieran probar. Tales normas no se integrarían en esa ciencia sencillamente por no ser función de la teoría el prescribir o establecer juicios de índole normativa, tanto si estos juicios se demuestran como si no se demuestran. Pero ocurre también que el supuesto de que las normas se reducen a simples apreciaciones subjetivas, además de ser innecesario para la validez de las ciencias teóricas, es un supuesto falso, porque estas ciencias sirven de fundamento a algunas proposiciones de índole normativa, como ya vimos oportunamente. Y no hay en ello ninguna contradicción. Lo que, en verdad, resultaría contradictorio es que las ciencias teóricas fuesen, en sí mismas, normativas, pero no que

puedan ser el fundamento de unas normas determinadas. Y adviértase, en conclusión, que con esto tampoco se está diciendo que todo juicio normativo se base en alguna ciencia de carácter teórico. En todo caso, lo que hay que sostener es que únicamente son científicos aquellos juicios normativos que poseen esa base.

Por otra parte, no acaba de verse clara la razón en virtud de la cual la fórmula «juicios de valor» deba ser aplicada para significar únicamente las meras apreciaciones subjetivas. ¿Es que no cabe hablar con fundamento acerca de ningún tipo de valor? Todas las proposiciones integrantes de la teoría económica manifiestan juicios de valor, en el sentido de que se refieren al valor económico, sin que por ello estén dotadas del carácter de las proposiciones normativas. Debe, pues, observarse que, si bien toda norma es formalmente un juicio de valor, no todo juicio de valor es formalmente una norma. Los juicios «Dios es infinitamente bueno» o «la salud es cosa apetecible» son, evidentemente, dos juicios de valor, pero no dos juicios normativos. Por lo demás, también se ha de advertir que las proposiciones integrantes de la economía normativa —las que se basan en la teoría económica— son normas que al mismo tiempo representan otros tantos juicios de valor, mas no porque se reduzcan a meras apreciaciones subjetivas, sino porque conciernen al valor económico, si bien de un modo distinto a aquel en que se refieren a ese mismo valor las proposiciones integrantes de la teoría económica. Dicho en términos generales: hay juicios de valor que no son normas y otros que, en cambio, lo son, de suerte que así como a los primeros corresponden unas proposiciones puramente teóricas, los segundos se expresan en proposiciones de índole regulativa o normativa. No es, en suma, la referencia a algún valor, sino la índole normativa que ella tiene, lo que hace ser normativos a unos ciertos juicios. Y, por su parte, los juicios teóricos, aunque versen sobre un valor, carecen de todo alcance normativo, si bien es cierto que en ellos ha de basarse toda norma que no se reduzca simplemente a una apreciación subjetiva.

La distinción entre la economía y la ética subsiste sin necesidad de interpretarla de un modo positivista. Y comienza, sin duda, por ser la distinción entre un saber teórico y un saber normativo, siendo el primero de ellos el que, en efecto, se llama la economía teórica. El segundo de estos saberes no sólo se distingue formalmente de la economía teórica, sino que, además, no está basado en ella, a diferencia de lo que le ocurre a la economía normativa. La ética, en definitiva, está basada en el conocimiento intelectivo de lo que es el hombre en tanto que hombre y de las exigencias ideales que de ello resultan para la libre actividad humana. Provisto de la libertad del albedrío, puede el hombre cumplir esas exigencias o dejar de cumplirlas. Sin embargo, la humana posibilidad de no cumplirlos no le quita a esos requisitos su índole de «exigencias ideales» de la conducta del hombre, o sea, de condiciones necesarias para comportarse humanamente de una manera correcta, siendo la corrección de que se trata la ausencia de cualquier imperfección por la que el hombre se hace esclavo de las cosas o no trasciende su mero bien particular. Así, pues, las normas que la ética establece se corresponden con las exigencias de la conducta auténticamente humana y, en cuanto tales, siempre deben ser cumplidas por el hombre, aunque éste posea, además, la facultad de ajustarse a otra

clase de normas, por ejemplo, las de la economía normativa. La diferencia entre esta economía y el saber en que la ética consiste no procede, por tanto, únicamente de que la primera se refiere al valor económico y la segunda, en cambio, al valor ético. Tal diferencia existe indudablemente, y es lo primero a tomar en consideración para distinguir los dos saberes, aunque ambos son normativos. Pero hay también dos diferencias más. La primera de ellas ha sido expresamente señalada al advertir que, mientras la economía normativa tiene su fundamento en la economía teórica, la base de la ética está, en cambio, en el conocimiento intelectivo de lo que es el hombre en cuanto hombre y de las exigencias ideales que de ello resultan para la libre actividad humana. Ahora bien, esto mismo nos hace posible hablar de otra nota o rasgo distintivo, que se formula así: mientras la economía normativa es, por su fundamento, un «saber positivo», la ética es, por su base, un «saber filosófico».

El defecto esencial del positivismo está en su radical exclusivismo. Aunque admitiese algún conocimiento normativo de carácter científico, y éste sería el caso de la economía normativa si, efectivamente, la aceptara, excluiría, no obstante, del campo de la ciencia a todo conocimiento filosófico y, por ende, a la ética, basándose en el principio de que la ciencia opera exclusivamente con hechos y situaciones comprobables de una manera empírica. La tosquedad del positivismo se delata en el propio instante en que se advierte que su principio básico no es empíricamente comprobable, representando tan sólo una gratuita y dogmática afirmación, pues tampoco es de suyo una evidencia que la verdad consista en lo que empíricamente se comprueba, ni siquiera en el caso de la verdad científica. Esta verdad requiere ser demostrada, pero no es lo mismo demostrar que comprobar de una manera empírica. De este último modo no cabe certificar la validez de los enunciados matemáticos ni, en general, la de ninguna verdad estrictamente universal y necesaria. En definitiva, la ciencia exige siempre un «conocimiento esencial» que como tal sobrepasa la capacidad de la percepción empírica, forzosamente ligada a la singularidad y contingencia de los hechos; y aunque hay que partir de algunos datos empíricamente perceptibles, ellos solos no constituyen otra cosa que un repertorio o colección de materiales en los que todavía no aparecen ni la estructura científica ni la necesidad y universalidad de las verdades de que la ciencia consta.

Cuando se dice que «las proposiciones de la teoría económica, como las de toda teoría científica, son deducciones de una serie de postulados»[108], se afirma, desde luego, una verdad, mas no debe olvidarse que las deducciones de la teoría económica, como las de cualquier teoría científica, requieren la «intelección», y no el mero conocimiento sensorial, de los correspondientes postulados. Y aunque también cabe hablar de los postulados como unos «simples e indiscutibles hechos de experiencia»[109], ello sólo es viable en la medida de la intelección de esos hechos, de suerte que los postulados en cuestión no se refieren a lo meramente empírico de lo que en ellos se enuncia, sino al sentido esencial y universal de los datos correspondientes. Y de no ser así no nos servirían para la ciencia, por faltarnos el «denominador común inteligible», que permite asumirlos de un modo propiamente general, es decir, aplicable a casos muy diferentes y a situaciones o circunstancias muy diversas en lo que atañe a otros aspectos suyos

igualmente efectivos.

La intelección esencial del «hombre en tanto que hombre» se fundamenta también en la experiencia, y su objeto lo constituye el denominador común inteligible de todo ser humano, aunque no cualquier hombre lo analice ni derive de él, en una forma científica, las correspondientes deducciones. Como ciencia, la ética es posible sobre la base de esa intelección esencial, de la que ante todo se deriva el conocimiento intelectivo de las exigencias ideales de la conducta humana. Ninguno de estos dos conocimientos es todavía la ética. Para llegar a su constitución hay que formular los enunciados que expresan de una manera normativa lo que de un modo teórico se sabe acerca de las mencionadas exigencias como algo objetivamente derivado de la intelección esencial del hombre en tanto que hombre. Es decir: todo lo que primero ha aparecido, en una actitud teórica, como un indispensable requisito de la conducta auténticamente humana, se formula después como una norma. El sistema de todas estas normas es la ética, cuyo carácter científico descansa, por una parte, en la validez de los enunciados teóricos que implica, y, por otra parte, en la estructura lógica del conjunto de los enunciados normativos.

De esta suerte, la ética se distingue tanto de la economía teórica como de la economía normativa, y no al modo en que un «seudo-saber» se diferencia de unos verdaderos saberes, sino en la forma en que un verdadero saber acerca de los deberes de los hombres se diferencia de cualquier tipo de conocimiento sobre el valor económico. El hecho de que la ética se refiere a deberes que, por principio, pueden no ser cumplidos, sólo quiere decir que su objeto lo constituye la libre conducta humana en cuanto libre, pero también en tanto que solamente merece llamarse humana, en la plena acepción de este vocablo, si satisface en su realización las exigencias en las cuales se fundan, de una manera objetiva, esos mismos deberes. La posibilidad de que éstos no sean cumplidos es tan irrelevante para la validez científica de la ética, como para la lógica la posibilidad que el hombre tiene de no ajustarse a sus reglas o como para la economía normativa la posibilidad, que también tiene el hombre, incluso el economista, de no seguir sus preceptos.

Establecida así la diferencia entre el saber económico y el saber ético, surge nuevamente la pregunta de cómo es posible unirlos. Esta cuestión se puede plantear sencillamente para «agotar la comparación» de ambos saberes y, por lo mismo, sin subordinarse al objetivo de que habíamos hablado: el de fijar la manera en que ha de tener lugar el quehacer económico para que en él los hombres se ayuden mutuamente a humanizarse. Una vez más se impone la observación de que la fórmula «el quehacer económico» no se encuentra tomada en el sentido por el cual se designa la peculiar tarea de los economistas cuando éstos se dedican a su ciencia. Por quehacer económico se entiende aquí, en general, el que compete a cualquier ser humano por el hecho de habérselas con unos medios escasos para poder dar satisfacción a sus necesidades y deseos. Ya hemos visto también cómo el saber económico y el saber ético solamente se unen por una simple yuxtaposición. No se puede tratar, por consiguiente, de hacer con ellos una sola ciencia, a la cual pudiera atribuírsele una unidad esencial y de la que cabría

beneficiarse para evacuar los menesteres económicos de acuerdo con el deber de la mutua ayuda interhumana. Esto último es lo que, sin duda, se pretende, mas no cabe lograrlo con un instrumento inexistente y, sobre todo, imposible, por no ser viable en modo alguno la conexión esencial entre el saber económico y el saber ético. Veámoslo en una forma muy concreta y con todo el detenimiento necesario para poder eliminar las confusiones que inevitablemente surgirían si la cuestión se tratase de un modo muy esquemático.

La simultánea o concurrente ordenación del quehacer económico por la economía normativa y por la ética se hace, en principio, viable porque las actividades en que estriba ese mismo quehacer son a la vez susceptibles del valor ético y del valor económico. No hay, en efecto, actividades humanas meramente económicas, si por ello se entiende que la ética no las puede juzgar de ningún modo. La distinción entre la economía y la ética no corresponde a dos clases de actividades, sino a dos formas o tipos de valor que se pueden dar juntos, con signo positivo o negativo, en una misma actividad humana. La conducta económica del hombre puede ser juzgada moralmente, por la misma razón por la que, en general, cabe juzgar de esa forma a todo cuanto el hombre lleva a cabo haciendo intervenir su libre arbitrio. No hay acciones humanas, es decir, acciones escogidas por el hombre, que sean éticamente indiferentes en su plena singularidad y concreción, aunque tomadas sólo según su especie y, por lo mismo, de una manera abstracta, hay algunas que escapan al juicio moral. Tal es el caso en que, por ejemplo, se halla el «pasear», el cual, de un modo específico, no es correcto ni incorrecto éticamente, pero que se hace por fuerza una de las dos cosas según las determinadas circunstancias de que en cada caso se acompañe su efectiva realización.

Considerado de una manera general, el quehacer económico, que en principio atañe a cualquier hombre, es éticamente indiferente. Analicemos con detenimiento el sentido y alcance de esta última afirmación, pues respecto de ella son posibles varias interpretaciones incorrectas. En primer lugar, el quehacer económico en cuestión, y del que ahora decimos que es éticamente indiferente, está tomado de una manera general, lo cual quiere decir que sólo se considera su sustancia o esencia, únicamente lo que le hace ser un quehacer económico, prescindiendo, por tanto, de cualquier otro aspecto o dimensión que con ello pudiera darse unido. Tal abstracción es legítima y, además de legítima, indispensable, pues si no se la hace cabe la falsedad de no tomar como quehacer económico nada más que a unos casos determinados de éste y que precisamente se definen por unas modalidades que no entran en lo que él es de suyo y en sí mismo. Pues bien, al considerar como éticamente indiferente a lo que, en general, es el quehacer económico, no se excluye la posibilidad de que, por otras razones, éste sea, respectivamente, bueno o malo desde el punto de vista de la ética, según los casos concretos. Ni siquiera se excluye la posibilidad de que el saber moral exija hacer lo posible para que la conducta sea correcta desde el punto de vista de la economía. Semejante exigencia de la ética no podría, lógicamente, mantenerse como algo contradictorio con la ética misma, es decir, no podría, en modo alguno, fundamentar un deber de comportarse éticamente mal para lograr un buen éxito económico. Sin embargo,

dejemos por el momento estas mutuas implicaciones de la conducta económica y la ética, sobre las cuales habremos de volver una vez aclarado por completo lo que realmente se ha pretendido decir al afirmar que el quehacer económico es, de suyo, moralmente indiferente. En realidad, el sentido de esta aserción se cifra en la irreductible diferencia, que ya ha sido mostrada, entre el valor económico y el valor ético, habida cuenta, además, según se hizo ver también, de que ninguno de ellos se fundamenta en el otro, ni siquiera tan sólo de una manera parcial. Por tanto, al atribuir la indiferencia ética al quehacer económico en sí mismo, lo que se dice es que todos los quehaceres económicos son, en cuanto económicos tan sólo, unos quehaceres moralmente indeterminados, pero no que no sean moralmente determinables en función de algún elemento extraeconómico que en ellos se pueda dar.

En la abstracción necesaria para poder hablar de «todos» los quehaceres económicos quedan silenciados o en la sombra los elementos de carácter extraeconómico que en cada caso existen y que no siempre resultan ser los mismos. Al prescindir de ellos no se está negando su existencia, ni tampoco que afecten, en cada caso con el respectivo matiz, al quehacer económico, si bien se parte, claro está, del hecho de que no le afectan a su vez de una manera económica. De ahí que para negar todo derecho a la cuestión de la eticidad del quehacer económico no pueda ser suficiente la abstracción de que hablamos. Por supuesto, habría que realizarla, pero, además, sería preciso demostrar que el quehacer económico no admite la compañía de ningún elemento extraeconómico, o bien que estos elementos, aunque se den con él, no tienen ningún sentido desde el punto de vista de la ética (o sea, que son, por su parte, algo tan moralmente indiferente como lo económico en sí mismo y sólo en cuanto económico). Ninguna de esas cosas es verdad. El quehacer económico implica los elementos integrantes de todo quehacer humano, como la especie implica los del género, y entre ellos los hay, en cada ocasión, éticamente significativos en su concreta figura. No otra cosa veíamos al advertir cómo cualquier acción libremente hecha por el hombre tiene, efectivamente, un valor ético, de signo positivo o negativo, en su plenaria y singular realidad. Que el economista, y no sólo el economista, pueda aislar lo económico, desentendiéndose de los restantes elementos de la conducta humana, no quiere decir, en modo alguno, que lo económico pueda existir aisladamente. Para llegar a semejante conclusión resultaría indispensable que «lo económico puro» tuviese una existencia extramental y no fuese tan sólo una entidad abstracta. Lo económico existe, pero no existe puro, si por ello se entiende que no se conjuga nunca con otros aspectos o elementos de la vida real del ser humano, a la cual pertenece y fuera de la cual es imposible. Como vida real, es también la del hombre una vida concreta, y aunque cabe abstraer cualquiera de sus aspectos, lo que no puede hacerse es que dejen de ser tales aspectos de esa concreta vida en la que se dan y que, por tanto, los une, en cada ocasión, de un modo determinado.

Abstraer lo económico no es solamente una posibilidad que el hombre tiene, ni mucho menos un simple capricho. Por el contrario, es cosa tan necesaria para el ser que la hace como el quehacer económico, el cual no podría siquiera presentársele si de ninguna forma aconteciera la respectiva abstracción. Todo ello explica que los especialistas, y

también cualquier hombre, aíslen conceptualmente lo económico y se esfuercen por distinguirlo de los demás aspectos con los que se puede conjugar. Pero cabe también una segunda abstracción, que no es conceptual, sino judicativa, y que consiste en la negación de que las actividades económicas tengan algo que ver con la dimensión moral de la conducta. Tal abstracción no se limita a distinguir. Su pretensión es la de separar, considerando radicalmente improcedente a todo juicio ético acerca de las actividades económicas, como si éstas, pese a su índole humana, estuvieran realmente más allá del bien y del mal propios de los hombres. En buena parte esta actitud se explica como una desmesurada reacción frente a los moralistas que no admiten la relativa autonomía de lo económico. Autonomía no es separación, sino exclusivamente independencia en el modo de ordenar o dirigir, conforme a sus propias leyes, las actividades concernientes a un aspecto determinado de la vida y sólo en cuanto atañen a ese aspecto. La economía posee sus propias leyes, y los moralistas deben respetarlas. Pero ello es tan cierto como que también tiene sus leyes la ética, y los economistas, igual que los demás hombres, las deben asimismo respetar. Ni la economía es competente para hacerle sus leyes a la ética, ni la ética para hacérselas a la economía. Tal es, en suma, la formulación, en términos negativos, de la recíproca autonomía fundamental de lo ético y lo económico, de la cual se desprende la de los modos de regular y dirigir, a tenor de las leyes pertinentes, las actividades que conciernen a uno y otro valor. Mas como quiera que éstos se dan juntos, según sus diversos signos, en el quehacer económico, se hace inevitable la cuestión de cómo puedan unirse las ordenaciones respectivas de la conducta humana.

El problema aparece, en definitiva, porque ambas regulaciones, autónoma cada cual en su respectiva esfera, conciernen a un mismo ser: el ser humano, que, por lo tanto, ha de atenerse a las dos. Dicho con otros términos más simples: en su quehacer económico, el hombre debe actuar correctamente desde el punto de vista de la moral y desde el punto de vista de la economía. Por lo demás, si hemos empleado aquí el término «debe» es porque el libre arbitrio hace posible actuar de otra forma, o, respectivamente, porque la economía de la que ahora tratamos coincide con la moral en tener un carácter normativo. En consecuencia, las actividades en que estriba el quehacer económico han de ser reguladas por la ética, ni más ni menos que por darse en ellas elementos extraeconómicos que son éticamente calificables. Por tener dichos elementos, el quehacer económico no sólo se califica económicamente, sino también de una manera ética y con el mismo signo que a aquéllos les corresponda en cada caso. Ahora bien, este signo no es, por principio, idéntico, ni tampoco opuesto por principio, al de ese mismo quehacer económicamente calificado. Lo que líneas atrás denominábamos la simultánea o concurrente ordenación del quehacer económico por la economía y por la moral, constituye un problema porque no basta que una actividad —o bien una institución a su servicio— tenga un signo económico positivo, para que también sea positivo el correspondiente signo ético. La doble ordenación de la que hablamos se encamina precisamente a que sean positivos los dos signos. Y ello no es imposible, aunque sí, evidentemente, complicado. No puede hacerlo un saber, mas ello no significa que el modo de conseguirlo resulte independiente de la ciencia, sino que son al menos dos saberes los que a la vez hacen falta, si bien hay

en seguida que observar que, en realidad, son tres, ya que también habrá que «saber unir» esos diversos saberes.

Ya habíamos visto que la cosa era complicada. Y todavía lo resulta más si se tiene presente la indispensable mediación de la prudencia cuando se han de aplicar las normas generales de la ética a los casos singulares y concretos. Sin embargo, desde un ángulo de visión estrictamente científico, insuficiente, pero desde luego necesario, lo decisivo está en saber unir la economía y la ética, sin olvidarse de que además de distintas, son autónomas. Para conseguir este objetivo, cabe ensayar diversos procedimientos, y se trata, naturalmente, de elegir el mejor. Ello plantea el problema del criterio que nos permita saber cómo acertar. Por lo pronto, resulta indispensable comenzar por hacerse cargo de la índole científica de la cuestión ahora planteada acerca de la unidad del saber económico y el ético. Procedamos de un modo gradual, tomando como punto de partida la afirmación de que estos dos saberes no se unen *en* otro, sino *por medio* de otro: el que los usa para establecer las condiciones de las cuales depende que las actividades económicas tengan valor de signo positivo, tanto económica como éticamente hablando. Para lograr este fin no es bastante, en efecto, la posesión de aquellos dos saberes. Hace falta, además, saber usarlos complementariamente, y ello quiere decir, entre otras cosas, tener un conocimiento bien fundado, científicamente válido, del modo según el cual deben sus normas integrarse o cruzarse para conseguir la ordenación del quehacer económico desde ambos puntos de vista. Aunque la ética y la economía normativa solamente se unen en el hombre por una simple yuxtaposición, la manera de usarlas para un objetivo en el que ambas han de concurrir no está entregada al capricho, ni aparece tampoco, simplemente, al poner en contacto ambos saberes. Claro que hay que ponerlos en contacto, pero también hay que saber hacerlo.

La tesis según la cual la ética y la economía normativa sólo llegan a unirse en una mera yuxtaposición —es decir, por el hecho, accidental y extrínseco a ellas mismas, de que un mismo sujeto las posea a la vez— puede aplicarse de una manera abusiva a la cuestión de cómo concurren ambas ciencias en el ordenamiento del quehacer económico. Lo más simple es valerse de esa tesis para despreocuparse del problema, o incluso para declararlo improcedente. El fundamento de esta última actitud se encuentra, por una parte, en la clara visión de la diferencia entre lo moral y lo económico, así como en la certeza de la índole autónoma de los respectivos saberes (en el supuesto de tomar la ética como un saber verdadero), y, por otra parte, en el temor a la invasión de la ética en la economía, lo cual no es ningún peligro imaginario, sino bien efectivo, ya que de hecho se ha incurrido en él en múltiples ocasiones. Por lo que toca a la primera parte, nada hay que añadir a lo ya dicho. La mutua distinción y autonomía del saber económico y el ético, además de admitida en varias de las consideraciones precedentes, se ha razonado también con los argumentos oportunos y después aplicado a algunos de los puntos esenciales que importaba aclarar. No sucede otro tanto en lo concerniente a la invasión de la economía por la ética, pues ello sólo de paso fue aludido al hablar de una reacción desmesurada frente a los moralistas insensibles a la relativa autonomía de lo económico. Como sucede en tantos otros casos, la reacción sobrepasa los límites convenientes, y la

defensa de la autonomía termina en un radical «separatismo». La prueba más clara de ello es la habitual desatención a las que se podrían llamar «cuestiones mixtas» de la economía y de la moral: un hecho bien perceptible en la mayor parte de los especialistas del saber económico, resueltos a defender el carácter autónomo de éste, incluso si para ello es necesario hacer profesión de fe positivista y expulsar a la ética del campo de la ciencia. Todo, menos poner en peligro la validez de la economía como una ciencia estrictamente positiva: tal es, en el fondo, el lema del separatismo económico, independientemente del respeto que a título personal y extracientífico puedan tenerles a los valores morales los adeptos de esa actitud.

De esta forma acontece que la economía positiva tiende a configurarse como economía positivista en el ánimo de quienes la disocian de la ética, creyendo actuar así del modo más adecuado para evitar toda posible confusión. Con lo cual se procede como si en realidad fuera inviable la mutua distinción de dos saberes por el hecho de unirlos en un uso complementario para lograr un fin inalcanzable por cada uno de ellos aisladamente. O como si ese fin no poseyera ningún valor para el hombre, cuando, además del valor económico y del ético, tendría también el de la síntesis de ambos. El valor de esta síntesis es el de la unidad de la conducta de un ser simultáneamente requerido por instancias económicas y éticas y que, en principio, debe poder atenderlas de una manera armónica y complementaria. Todos los tipos de cuestiones mixtas que en virtud de ello pueden plantearse son cuestiones nacidas de la exigencia humana, no sólo ética ni tampoco sólo económica, de atender a la vez a esas dos diversas dimensiones, sin confundirlas, pero también sin encubrir ninguna de ellas. Y esa humana exigencia tiene su fundamento en la unidad del ser propio del hombre, que no se escinde en líneas divergentes, por muy distintas que sean éstas entre sí, ni por mucho cuidado que se ponga en saber respetar sus direcciones.

El uso complementario del saber económico y el ético para la solución de las cuestiones mixtas de que hablamos es respetuoso con la tesis de la mera yuxtaposición de ambos saberes, pero responde a la vez a la necesidad de unirlos entre sí. En rigor, más que la unidad de dos saberes, lo que así se persigue es la del *uso* que de ellos importa hacer al aplicarlos a la ordenación de la conducta humana. Pues bien, una vez hechas todas estas aclaraciones, que se resumen en la afirmación de la necesidad de completar recíprocamente el uso de la economía y el de la ética, manteniendo su distinción y su carácter autónomo, se hace necesario establecer la efectiva manera en que todo ello se consigue. Habíamos dicho que la cuestión es de índole propiamente científica. Ahora nos conviene recordarlo, porque aquí no se trata de resolver ningún caso especial que en la práctica pueda llegar a plantearse en virtud de unas determinadas circunstancias, sino de establecer «en general» la forma de conseguir el oportuno uso complementario de la economía y la moral, dejando, en cambio, para la prudencia la tarea de la aplicación a los casos concretos y singulares. Por lo demás, tampoco la prudencia se reduce a una manera simplemente empírica de proceder, y ello por la razón de que siempre supone las normas generales de la ética, como también las de los otros saberes normativos que coadyuven a la conveniente dirección de la actividad a regular. Es decir, que ni siquiera la

prudencia, pese a descender hasta el terreno de lo más concreto y singular, podría limitarse a ser ese *modus vivendi* empírico entre la economía y la ética, propuesto, con mejor intención que perspicacia, por alguno de los autores ocupados en resolver el problema[110]. ¿Cómo entender la noción de un *modus vivendi* empírico de la economía con la moral? No cabe imaginar en nuestro asunto una forma de hablar más sintomática y divertidamente británica. Se trataría, en sustancia, de una especie de compromiso y transacción como los que se hacen en el mundo de los negocios y en el de la política, para lograr un aceptable acuerdo de intereses por el sistema de ceder un poco cada una de las partes en litigio. Cómo pudieran la economía y la ética ceder alguna fracción de sus derechos, y cuál fuese, en concreto, esa porción, son cosas que no se entienden y que tampoco el mencionado autor se decide a expresar. Y, sin embargo, su intención es óptima, porque en último término se cifra en lograr un «contacto entre los valores económicos y los valores humanos». De ello, en efecto, se trata en el problema que ahora nos ocupa; pero la solución no se consigue con la simple buena voluntad (si bien es cierto, desde el punto de vista psicológico, que ésta no está de sobra en un problema tan apasionadamente debatido y donde son pocos los que buscan por caminos científicos el lograr la armonía).

Por el momento, vamos aquí a prescindir de entrar a fondo en algunas observaciones, llamémoslas psicológicas, que se podrían hacer en torno a la inmoralidad que constituye en algunos economistas el no querer saber nada de ningún tipo de implicaciones éticas, como también en algunos moralistas el descuido de las implicaciones económicas de lo que a veces dicen, por lo visto sin haberse detenido a ponderar si de hecho es viable desde un punto de vista técnicamente idóneo. De todo ello, lo que aquí nos importa no es tanto la reprobación de los defectos en que, sin duda, se incurre, cuanto las enseñanzas positivas que de ello cabe extraer. Tratemos de concentrarlas en sus puntos más importantes.

El problema de cómo hay que realizar el quehacer económico para que en él los hombres se ayuden mutuamente a humanizarse, es una cuestión que se plantea como un imperativo de la ética, y así, en efecto, la hemos considerado en el momento mismo de formularla, añadiendo inmediatamente, sin embargo, que esta cuestión es a la vez económica, no porque la economía la plantee, sino porque ésta es la que se hace cargo de la dimensión económica que hay que tener presente. Desde luego, carece por completo de sentido la afirmación de que la economía tiene el deber de asumir el problema en el que existe esa dimensión económica. Ninguna ciencia tiene ningún deber en el sentido ético de la palabra, ni siquiera la ciencia ética. Quienes tienen deberes son los científicos, lo mismo que cualquier hombre, y justo porque son hombres, a la vez o, mejor dicho, antes, que científicos. De esos deberes no está exonerado ningún hombre que se dedique a la ciencia, y, por lo tanto, no le puede ser lícito desatenderlos para hacerla mejor, aunque, sin duda, es también un deber, en quienes a ella se dedican, el esforzarse en hacerla del mejor modo posible (se sobreentiende, sin omitir la práctica de los demás deberes). En resumen: no la economía en cuanto ciencia, sino el economista en tanto que hombre se encuentra en el deber de hacerse cargo de la exigencia ética a la

cual nos estamos refiriendo, y de tal suerte que no sólo la deberá satisfacer en su comportamiento personal —cosa que ya le atañe a cualquier hombre—, sino también esforzarse por encontrar en el campo científico el modo económicamente procedente de responder a ella. Ese modo no puede prescribirle el moralista. Lo único que éste puede y debe hacer es decirle al economista que lo busque y formule, como también puede y debe decirle al especialista en Medicina que realice sus propias actividades de la manera más conveniente posible para el provecho de la salud humana.

Los moralistas carecen de competencia para la solución de los problemas económicos, incluyendo entre ellos los que atañen a la realización del quehacer económico de un modo moralmente conveniente. De ahí que el uso complementario de la ética en la ordenación de este quehacer sea sólo el correspondiente a una pura *norma negativa,* cuyo papel se expresa de esta forma: nada que contravenga los preceptos morales debe ser realizado, por muy conveniente que resulte desde el punto de vista de la economía. O dicho con otros términos y habida cuenta de la dimensión social que ésta posee: nada contradictorio con la mutua ayuda que los hombres se han de prestar entre sí para conseguir humanizarse, debe llevarse a cabo en el quehacer económico, ni aun cuando pudiera ser correcto según la mera técnica económica. De esta suerte, la moral no nos dice cómo hay que proceder económicamente, sino más bien cómo no hay que proceder (de ahí su oficio de «norma negativa»), y en virtud solamente de la carga inmoral que una conducta, por perfecta que fuere desde un punto de vista técnico, pueda llevar consigo. Aquí está el núcleo mismo del problema o, si se quiere, el punto radicalmente crucial, del cual derivan por aplicación o concreción los modos de resolver todas las demás cuestiones mixtas.

El uso del saber ético en calidad de norma negativa para la ordenación del quehacer económico parecerá, no obstante, insuficiente a quienes quieren ver este quehacer como regido positivamente por las normas morales. Tal decepción, sin embargo, resulta de una mala inteligencia, y merece la pena pararse a considerarla, porque ello va a darnos pie para fijar con toda exactitud el sentido del uso de la ética en la regulación del quehacer económico. Ante todo, hace falta tener presente que este mismo quehacer se regula también, como ya hemos dicho, por la economía normativa, igual que la actividad propia del médico se regula y dirige por la técnica médica, que es la disciplina normativa a la que atañe la *positiva* ordenación de cuanto se haya de hacer en beneficio de la salud humana. Ciertamente, la actividad propia del médico, en tanto que necesaria para el hombre, se constituye también en un deber que, como todos los demás deberes, es enunciado o proclamado por la ética, y no por ninguna técnica. Pero es bien obvio que el saber moral no proclama ni enuncia *lo que hay que hacer* para atender a la salud humana; simplemente, dice que *hay que hacerlo.* Así, pues, el uso del saber ético es, en este sentido y de un modo inicial, la prescripción del uso del saber médico, y, como un corolario, la afirmación de la necesidad de que este uso sea llevado a cabo, en lo posible, con la máxima perfección de tipo técnico, siempre que ello a su vez *no* contravenga a ninguna otra norma de carácter moral. Justo en ese *no* se halla cifrada la índole negativamente normativa del saber ético respecto del quehacer médico. Por lo demás, no

es menester insistir en que la técnica médica tiene también sus propias normas negativas: las que le son inmanentes por darse y fundarse en ella de una manera puramente técnica, no moral, aunque sean susceptibles de la correspondiente transcripción de signo ético en virtud del principio que enuncia como un deber el evitar, siempre que sea posible, toda forma de no hacer bien lo que hay que hacer.

Por su parte, la técnica económica tiene, asimismo, sus normas negativas inmanentes: las que señalan lo que no hay que hacer si se quiere lograr un resultado económicamente positivo. Tales normas son igualmente técnicas, y por la misma razón por la que poseen este carácter las que la técnica médica establece. Su transcripción moral les suprime también su índole relativa o hipotética —la condición que significa el «si se quiere»— y, digámoslo así, las absolutiza, estableciendo el fin al cual se ordenan como algo que debe ser querido y que por ende obliga a no realizar lo por ellas vedado a título de medio inoportuno para alcanzar ese fin. Mas notémoslo bien: se trata de prohibiciones que, aunque absolutizadas por la ética, no se basan en ésta de una manera inmediata, sino tan sólo, y como ya hemos visto, a través de dos cosas: la primera, su intrínseco valor técnico, y la segunda, el principio, que ya es moral propiamente, de no hacer mal, técnicamente hablando, nada de lo que al hombre le es menester hacer. Por tanto, al ser convertidas, merced a esa mediación y transcripción, en unas normas morales, las prohibiciones hechas de un modo puramente relativo por la simple técnica económica no reciben su contenido de la ciencia moral. Ésta se limita a conservarlo como algo tomado en préstamo a la economía, de suerte que el valor de que lo dota no es, a su vez, ningún ingrediente o rasgo de un contenido nuevo y más amplio que aquél. Al contrario, lo único que a la moral le cabe hacer con lo que toma de la técnica económica es una eliminación, y no, por cierto, en lo que esa técnica prohíbe, sino tan sólo en lo que ella permite o autoriza, siempre y cuando se trate, por supuesto, de una eliminación éticamente fundada.

En suma: la afirmación según la cual el uso de la moral para el quehacer económico es tan sólo el de una «norma negativa», resulta forzosamente del carácter autónomo de la economía en su esfera propia y específica. Reservar este campo para la peculiar jurisdicción del saber económico es cosa tan indispensable y bien fundada como dejarle a la Medicina que sea ella quien positivamente determine lo que es menester hacer para atender técnicamente a la salud. De ahí también que sea *extrínseco,* tanto a la economía como a la técnica médica, el uso de la moral en calidad de norma negativa, pues lo que ello en sustancia significa es que la Economía y la Medicina carecen de competencia para ordenar moralmente sus aplicaciones a la práctica, de suerte que una tal ordenación solamente es posible en la medida en que les viene de fuera. Lo cual no quiere decir que las normas morales sean externas a los economistas o a los médicos. La exterioridad de que se trata es, exclusivamente, la del saber moral respecto de toda técnica, pero no respecto de los técnicos en tanto que éstos son hombres y se hallan consiguientemente requeridos por las normas morales. Para los hombres en tanto que hombres, estas normas no tienen un oficio pura y simplemente negativo, nada más que de un modo derivado. Primordialmente, su función es positiva, y ello hasta el punto de que en ese

plano es, éticamente hablando, una mala señal el carecer de otra preocupación que la consistente en abstenerse de lo que está prohibido. La ética no se reduce para el hombre a un sistema de simples prohibiciones. Incluye ciertamente el *vita malum,* pero su esencia estriba en el *fac bonum.*

Todavía, sin embargo, nos queda por resolver una doble dificultad. Por lo pronto, ¿de qué manera el uso de una norma que, respecto a la técnica, es a la vez extrínseca y negativa, puede servir para la conveniente ordenación del quehacer económico? Sólo cabe un procedimiento, y es el que se formula con el principio siguiente, ya anunciado en alguna de las consideraciones anteriores: cuando se observa una contradicción entre lo que la técnica propone y lo que una exigencia ética establece, resulta moralmente obligatorio desechar lo primero, mas sin que ello en modo alguno signifique que una propuesta sea técnicamente buena por no implicar ninguna contradicción con las normas morales. El valor técnico ha de ser técnicamente demostrado. Y en este punto no presta la moral ningún servicio, antes bien, hay que decir justamente que sucede lo inverso, porque para estimar como éticamente positivo a un comportamiento o a un proyecto que implique una dimensión de índole técnica, es menester también que en él se cumplan las condiciones precisas para tenerlo por técnicamente idóneo. La moral no se nutre de la sola buena voluntad. O mejor: la verdadera buena voluntad no es compatible con la intencionada omisión del esfuerzo preciso —se sobreentiende, siempre que sea posible— para llevar a cabo las tareas de una manera técnicamente correcta. No es que el valor moral se base en el valor técnico. Tal fundamentación ya ha sido aquí rechazada. Sino tan sólo que el valor moral no es compatible con el defecto técnico en la medida según la cual éste viene de una falta de diligencia en el cumplimiento del deber.

En segundo lugar, y ésta es la otra dificultad que aún nos quedaba, de lo dicho parece desprenderse la necesaria subordinación del quehacer económico a la ética, o del economista al moralista. Si la ética rige, siquiera sea desde fuera y de un modo meramente negativo, al quehacer económico, ¿no se hace preciso hablar de una efectiva subordinación de éste a aquélla? La cosa indudablemente es arriesgada. Desde un punto de vista psicológico, uno de sus peligros ha sido denunciado por Maeztu con plena clarividencia, si bien con un cierto equívoco que en su momento se despejará. Expongamos ese peligro, aunque la cita sea larga, con los mismos términos que emplea el pensador español y que, de paso, se refieren también al sometimiento de otras técnicas a las supremas normas morales del espíritu humano:

«Las consecuencias que de este sometimiento de la economía se derivan no son difíciles de prever. Como no se cuidarán de los menesteres crematísticos, militares, higiénicos, etc., nada más que los hombres de cuarto o quinto orden, los banqueros serán malos, y desaparecerá el dinero; los comerciantes serán malos, y no habrá comercio sino al modo de los bazares de Oriente; los industriales serán malos, lo que implica que las manufacturas serán malas e inservibles; los agricultores serán malos, porque no pondrán en la tierra otro pensamiento que el indispensable para sacarle el pan, y la vida se hará tan desagradable para todos, que no podrá pensarse más que en sus asperezas»[111].

Como un complemento a estas ideas puede ser útil considerar las siguientes: «Una

economía sometida es una economía miserable, como un cuerpo menospreciado acaba por ser una piltrafa enferma que hace imposible la vida espiritual. No diré, porque no lo creo, que se le deba a la ética ningún primado. Lo que afirmo es que no admito el primado de ninguna otra actividad, porque tan pronto como comienza a considerársela como mero instrumento, ya ha perdido la eficacia que en ella se buscaba. Tratar de someterla no es libertarse, sino someternos a los que saben respetarla»[112].

Ambos textos nos van a ser muy provechosos para el esclarecimiento que buscamos, porque entran directamente en los principales puntos de la cuestión. Acabamos de ver que se menciona un cierto «libertarse», afín, en apariencia por lo menos, a lo que habíamos llamado la «libertad moral»; se emplea también la voz «sometimiento», equivalente a la de «subordinación»; y, finalmente, también conviene advertir, para ser justos en la apreciación de la tesis maeztuana, en que ésta excluye de un modo bien explícito cualquier primado de la economía. Examinemos estas tres ideas en un orden inverso al de la enumeración acabada de hacer. Al excluir el «primado» de la economía sobre las demás actividades, se sale al paso de una mala interpretación, cuyo signo sería materialista, como cabe notar por el contexto y muy especialmente en esta frase: «Los hombres que no tenemos, los que nos hacen falta, son los que consideran la economía como una de las regiones supremas del espíritu.» Con ello se hace visible que si nuestro autor no enlaza aquí la economía con unas normas espirituales superiores, es porque ya previamente ha hecho esa conexión, pensando en la economía, por principio, como algo espiritual en la más noble acepción de la palabra, que, por supuesto, incluye un sentido ético y hasta una connotación de índole ascética. ¿Por qué ha interpretado así la economía? Desde un punto de vista meramente lógico, la concepción no es correcta, y no porque no esté bien el recabar ese «sentido espiritual» del que nos habla, sino sencillamente porque también cabe el otro, el «sensual», sin que por ello se extinga o desaparezca la dimensión formal del quehacer económico, ni mucho menos la de la técnica respectiva. Psicológicamente, sin embargo, nuestro autor tiene una buena dosis de razón por ser verdad no poco de lo que afirma acerca de la inversión de capitales en empresas de especulación, lujo y usura, y porque es necesario —también hablando desde un punto de vista psicológico— un cierto espíritu ascético para no malgastar y dilapidar las riquezas. Y todo ello se hace aún más explicable si se tiene en cuenta la intención de prestigiar los menesteres económicos en unas determinadas circunstancias de lugar y de tiempo en las que no eran objeto de suficiente estima.

Por lo que concierne a la exclusión del sometimiento de la economía a cualquier otra actividad, se hace preciso decir que ya el hecho de hablar de esta manera da ocasión a un equívoco que ante todo importa eliminar. Ciertamente, como también se excluye toda primacía de lo económico, ese equívoco no puede ser el que da pie a interpretar la mencionada negación en el sentido de la correspondiente afirmación de ese mismo primado. Pero hay, no obstante, un equívoco: el mismo que se desliza en general cuando no se distingue entre el quehacer económico y la técnica respectiva. Si se habla de ésta, todo cuanto aquí se ha mantenido nos obliga a decir que no existe tal sometimiento, no ya sólo el de la técnica económica, sino tampoco el de ninguna técnica. Cosa distinta es

que haya —y, desde luego, los hay— algunos moralistas empeñados en igualar la gimnasia con el magnesio y decididos, sin conocer las técnicas, a despreciar las que existen y a sustituirlas lindamente por las que hierven en su irresponsable magín. El «fervor» ético, sobre todo el de la justicia, suele hacer muchos locos, que cuando menos son tan perjudiciales para la causa de la justicia misma como lo resultara el Hidalgo Manchego cuando dio libertad a los galeotes. En realidad, no tiene ningún sentido el afirmar que una técnica se somete, o se deja de someter, a algo de carácter extratécnico. En cuanto técnica, pues, la economía no se somete a la ética, ni el economista en cuanto técnico se subordina tampoco al moralista. Quien se somete a la ética o, mejor dicho, a los valores positivos que ésta enseña, es el hombre en tanto que hombre —sea economista, médico, moralista o lo que fuere— cuando responde a la decisión de comportarse de una manera auténticamente humana.

Y el otro riesgo existente cuando se habla, en todos estos asuntos, de «sometimiento» y «subordinación», es el hecho, comprobado por la experiencia —una vez más seguimos aquí instalados en una perspectiva psicológica— de la facilidad con que incurren los moralistas en lo que bien podría denominarse, y discúlpese el término, la «etocracia», no menos pretenciosa, por su parte, que lo que se llama «tecnocracia». La etocracia consiste en el imperialismo o despotismo que, si no lo consiguen, al menos lo recaban para sí los moralistas que desprecian cuanto ignoran y que no son, desde luego, los mejores, ni siquiera, para decirlo todo, muy morales, cuando entran a saco y mano armada en lo que debieran estudiar antes de aventurarse a enjuiciarlo. Tal actitud sería exclusivamente la de una comodidad —rayana, sin embargo, en el cinismo— si no fuese porque además suele tener bastantes lamentables resultados, entre ellos el desprestigio de la verdadera moral. Por otra parte, y para poner fin al problema ocasionado por las voces «sometimiento» y «subordinación», tal vez convenga aclarar que el cumplimiento de las normas éticas, más que una sumisión y un rebajarse, es una elevación o una subida hasta el nivel de las posibilidades más humanas, las que hacen al hombre más señor de sí mismo y, por lo tanto, más auténtica y efectivamente libre, aunque para ello sea también menester que el hombre sepa atenerse a la dura prosa de la técnica. Despreciar los requisitos que ésta impone no es ninguna liberación, sino, en la menos mala de sus formas, una pura y simple insensatez y, a la larga, como advierte el autor que comentábamos, una inevitable servidumbre, a quienes saben, en cambio, respetarlos y que no son, al menos entre ellos mismos, ni etócratas ni tecnócratas, sino tan sólo prudentes.

3. La idea del «homo oeconomicus» y las subrepciones hedonísticas de la economía positiva

Para el estudio de la correcta fundamentación del nexo de la economía con la ética lo decisivo es sólo lo pertinente a una visión global o de conjunto. En lo expuesto hasta aquí se ha procurado, dentro de lo posible en una cuestión tan debatida, respetar las fronteras

de la visión sintética o esencial, tratando, sin embargo, al propio tiempo, de evitar los peligros de una abusiva esquematización. Ulteriormente se habrán de desarrollar las principales aplicaciones de lo dicho acerca de la regulación del quehacer económico por las normas de la moral. Ello no obstante, quizá pueda ser útil abrir ahora un paréntesis que tenga por objetivo la confrontación de la tesis anteriormente expuesta con algunas de las ideas elaboradas por los propios economistas en torno a la metodología de su saber.

Entre esas ideas formuladas por los especialistas del saber económico al abordar el problema del método de su ciencia, ocupa, sin duda alguna, un lugar preeminente la del *homo oeconomicus*. En torno a ella se ha suscitado una polémica donde, además de los economistas, participan también los moralistas, interviniendo igualmente algunos otros cultivadores y estudiosos de las ciencias sociales positivas, no menos interesados en los problemas básicos de la metodología de su saber. En suma, el *homo oeconomicus* parece haber concentrado sobre sí una atención realmente equiparable a la que han logrado despertar, en la vida efectiva, los más controvertidos hombres públicos; y no, por cierto, sin sobrada razón, ya que de hecho se trata de un personaje al cual se le atribuye nada menos que el sentido de un símbolo y un espejo del respetable público en general. Por poco suspicaces que seamos, todos nos sentimos aludidos cuando se habla de ese «hombre económico» que hace las veces de uno de los aspectos y funciones de nuestra concreta vida humana, y ello incluso en la hipótesis de que no se le mire como lo más sustancial de nuestro ser. Porque es el caso que todos nos encontramos en la necesidad de realizar, de una u otra manera, algunos menesteres económicos, y, así las cosas, a nadie puede serle indiferente lo que el economista diga sobre la forma en que esos menesteres se realizan por el común de los hombres. La cautela tomada al avisar que ese común y abstracto hombre económico no pasa de ser una ficción o un puro y simple artificio, podría tal vez aminorar nuestro interés y quién sabe si hasta anularlo, si no fuera porque a la vez se nos advierte que tal ficción es sumamente útil para un análisis objetivo del comportamiento económico, representando por ello un postulado de la teoría respectiva. No es que, en principio, la mayoría de los hombres pongan una especial curiosidad en los problemas de índole teórica, ni siquiera cuando éstos se refieren a algo tan práctico como la economía, sino que se hace muy fácil darse cuenta —y, además, los economistas se esfuerzan por conseguirlo— de que en esta ocasión la voz «teoría» significa con toda claridad un conocimiento bien fundado acerca de lo que en realidad el hombre hace, y no una elucubración, más o menos utópica o idealista, sobre lo que tal vez fuese conveniente que en vez de ello se hiciera por razones probablemente discutibles y nunca definitivamente comprobadas de una manera empírica.

Permítase una breve digresión que, aunque no pretende resolver el verdadero problema, pudiera ser de alguna utilidad para su correcto planteamiento. El modo en que la mayoría de los hombres suele tomar una actitud teórica es el que satisface a una cierta inclinación positivista que constituye, dentro de ciertos límites, algo así como una «filosofía popular» —y, si se la fomenta, demagógica—; pero no como el resultado de una meditación, más o menos teórica a su vez, sobre el alcance y la capacidad de nuestro poder cognoscitivo, sino sencillamente porque eso es lo más sencillo, lo que menos

esfuerzo nos exige: como quien dice, lo más «económico» a la hora de administrar el ejercicio de las facultades mentales. Y si, además, a ello se le agrega una buena dosis de hedonismo en la forma de concebir el habitual comportamiento humano, y se agita debidamente la mezcla así elaborada, no cabe duda de que se obtiene un *specimen* de uso garantizado en los suburbios morales que en cualquier hombre existen, cuando menos como una tentación. Al fácil positivismo se le junta un no menos fácil hedonismo: ¿quién podrá resistir tan explosiva mezcla, si no quiere hacer un serio esfuerzo intelectual y moral?

Discúlpese este exabrupto, que por lo menos refleja algunos hechos con lealtad no inferior a la que pretenden poseer los sedicentes análisis objetivos, con signo positivista, del comportamiento económico. Y aclaremos también, pues sería injusto no hacerlo, que la mayoría de los análisis de la conducta económica no pretenden ser positivistas ni conllevan tampoco ningún signo hedonístico. Con todo, era indispensable hacer notar que la «teoría económica» no solamente se presta, cuando se omiten las convenientes puntualizaciones, a una interpretación hedonista y positivista, sino que ha sido no pocas veces presentado bajo esa doble y complementaria inspiración. Lo cual es muy explicable por la razón ya aducida: el poco esfuerzo intelectual y moral que el hedonismo y el positivismo recaban de sus secuaces. Justo por ello cabría de antemano asegurar el «acierto estadístico» de una hipótesis que, por principio, atañe precisamente al modo de comportarse de la mayor parte de los hombres. El denominado *homo oeconomicus* sería, en resolución, el «hombre medio» o, si se prefiere, el «hombre masa», guiado por el principio del menor esfuerzo imprescindible para poder dar satisfacción a sus deseos y necesidades. Y aunque es verdad que no hace ninguna falta un espíritu aristocrático ni heroico para henchir un buen saco de ambiciones, también se habría de tener en cuenta que las de la mayor parte de los hombres son las que se consiguen sin un especial esfuerzo intelectual y moral.

Esas y otras cosas parecidas pueden, sin duda, afirmarse sin un grave peligro de extralimitación, mientras no se pretenda resumirlas y hacer el balance de ellas en la forma de un puro determinismo. Ahora bien, el saber en que la teoría económica consiste, además de poder ser establecido sin recurrir a la hipótesis de ese determinismo puro o absoluto[113], tampoco se fundamenta en el supuesto de que el común de los hombres se abstiene de los esfuerzos intelectuales y morales no muy justificados por la más inmediata utilidad. El contenido de la teoría económica no tiene nada que ver con el nivel intelectual y moral, ni con ninguna otra clase de nivel, en que el *homo oeconomicus* se halle realmente instalado. La determinación de esos niveles es un asunto que no le compete, y no porque su investigación sea improcedente desde cualquier perspectiva, sino por no ser la perspectiva de la teoría económica la procedente o adecuada para ello.

En realidad, el tan traído y llevado *homo oeconomicus* no es más que *el sujeto activo de la lógica propia de la economía.* Lo que en verdad le define es justamente esa *lógica,* y no la psicología ni la ética ni cualquiera otra dimensión de las que también se dan con ella en la efectiva vida de los hombres. Considerado de una manera abstracta —es decir, prescindiendo de que junto a él se dan también esas otras diversas dimensiones

—, el sujeto de la lógica económica se muestra como un sujeto económicamente puro: lo que podría llamarse la «economía viviente» o, lo que es lo mismo, la «personificación de la economía». Pero esta personificación sólo es posible en la misma medida en que a su vez constituye una abstracción, en el sentido de una entidad general. Algunos economistas lo interpretan como una «ficción» o un «artificio». Si lo que de esa forma se pretende decir es que el sujeto activo de la lógica propia de la economía no se da, en realidad, aisladamente, de suerte que el hablar de él como de un sujeto separado de cualquier otra dimensión humana es únicamente un expediente para no confundir la economía con ninguna de esas otras dimensiones, nada cabría objetar desde el punto de vista de los hechos, especialmente desde ese radical hecho que es la compleja unidad del ser humano. Pero los términos «artificio» y «ficción» no son los más oportunos para dar a entender lo que ahora se acaba de decir. Por una parte, son demasiado duros, y, por la otra, demasiado blandos. En realidad, la abstracción no es ningún artificio, ni mucho menos algo «artificioso». Toda abstracción, y no solamente la económica, es cosa perfectamente natural en el complejo ser que el hombre tiene. Justo porque este ser es muy complejo, el hombre no lograría saber nada de él si no abstrayese cada uno de los aspectos que en la realidad se dan unidos. Sostener que esos aspectos son distintos no es ninguna ficción. Y considerar cada uno de ellos independientemente de los otros —lo cual no equivale a mantener que exista como algo aislado— no es ningún artificio, sino el modo natural de comportarse ante un objeto pluridimensional, cuando el entendimiento que lo aborda es sólo el limitado y discursivo que los hombres tenemos y no el de un Ser Absoluto, que en cuanto tal está dispensado y libre de esos trámites. Y tampoco resultaría lícito pensar que el artificio y la ficción de que se trata no son nada más que útiles, si esto quiere decir que no es real lo que mediante ellos se presenta de una manera abstracta. La teoría económica pretende ser y es, antes que útil, un conocimiento verdadero de un aspecto *real* de la conducta humana, y si *realmente* tiene una utilidad es porque en *realidad* es verdadero y porque versa sobre la índole *real* del aspecto en cuestión.

Por tanto, el *homo oeconomicus* no puede ser tampoco la abstracción en la cual se representa el hombre medio, o bien la mayoría de los hombres, o si se prefiere el hombre masa. Todas estas nociones son posibles y responden sin duda a unas determinadas realidades, mas no a la realidad en que consiste el denominado *homo oeconomicus,* por la razón de que este hombre es a la *vez más abstracto y real* que esos otros hombres. Es más abstracto, por ser tan universal como el sentido de la palabra «hombre», con la cual se designa no ya solamente al hombre masa, ni a la mayoría de los hombres, ni tampoco a lo que se llama el hombre medio, sino a cualquier hombre en general. Y es también más real porque el sujeto activo de la lógica propia de la economía no es un sujeto que por principio excluya, como algo incompatible con su ser, la peculiar realidad de las más destacadas calidades intelectuales y morales. Dicho de otra manera: el efectivo y verdadero hombre económico no es únicamente el que posee los rasgos determinantes —tanto en un sentido positivo, cuanto en una forma negativa— de una especial clase de hombres, sino todo el que tiene ni más ni menos que lo que hace falta para poder ser

hombre. Su sentido, por tanto, no es «estadístico», aunque sí, desde luego, limitado, ya que el aspecto económico que realmente se da en todos los hombres no es la única dimensión que en ellos hay, por más que a la economía le sea lícito y también necesario, el atenerse a esa determinada dimensión.

De aquí se infiere que las «subrepciones hedonísticas» de que a veces va acompañada o precedida en algunos autores la teoría económica, sobre ser, desde luego, innecesarias, se hacen también completamente contraproducentes, pues ni expresan las notas constitutivas de la esencial limitación de lo económico, ni se comportan como consecutivas de ellas, sino que dan lugar a una nueva limitación que sólo vale para ciertos casos; con lo cual lo económico queda, por un lado, reducido a una determinada especie de sus formas, y, por otro, vendría a definirse por algo que no le atañe en su peculiar modo de ser. La teoría económica es abstracta; por eso tiene una validez universal: tanto para el más cínico egoísta, cuanto para el más humanitario y desprendido altruista, e igual para los que aceptan un craso materialismo que para quienes deciden empeñarse en confirmar con hechos la dimensión más espiritual del hombre. Perfectamente lo ha expresado L. Robbins: «Nuestros sujetos económicos pueden ser egoístas puros, ascetas puros, sensuales puros o, lo que es más probable, una mezcla de todo ello»[114]. Un óptimo ejemplo de esta tesis: «Si se supone [...] que siempre vendo mi trabajo en el mercado más caro, no por ello hay que suponer que estriben en el dinero y en mi interés privado mis últimos objetivos, pues bien podría suceder que yo trabajase en beneficio de una institución filantrópica»[115].

La conducta económica de quien desea prestarle al prójimo un servicio es evidentemente diferente, pero sólo en virtud de su moral, de la de quien se limita a pretender su simple interés privado. La distinción entre estos dos comportamientos es cosa para la cual resulta ciega la pura teoría económica. Su hombre económico funciona idénticamente en ambos casos. De ahí que aunque moralmente hablando lo correcto es que todos los hombres se traten como amigos, siga siendo verdad, dicho sin ningún asomo de malicia y en un sentido puramente fáctico, aquello de que *les amis sont les amis, et les affaires sont les affaires;* y si hasta en el fuero íntimo de la amistad (en su acepción psicológica) se mantiene esa misma distinción, no es porque el hombre que hace economía no pueda tener amigos —de ser así nadie podría tenerlos, porque la economía la hacemos todos—, sino tan sólo por no ser la amistad un valor económico, ni tampoco, económicamente hablando, un contravalor. Lo que podría llamarse la «traducción económica de la amistad», y que de ningún modo es esencial ni a la misma amistad ni a su vez a la economía, puede entenderse de dos modos diversos según la amistad se tome en su más amplio sentido, aquel en el que moralmente todo hombre la debe a los demás hombres, o en la acepción estricta y psicológica, que es la que en cambio corresponde al hecho, moralmente lícito en principio, de que cada cual comparte su intimidad con quien mejor le parece. Pues bien, el hombre económico no tiene nada que ver con ninguna de esas dos diversas inflexiones en que la amistad puede tomarse, porque ninguna de ellas hace cambiar la lógica de la conducta económica. Únicamente de una manera indirecta puede el bien económico que al prójimo se le cede llegar a

traducirse para éste en un efectivo bien moral. Ello basta, no obstante, para que tal cesión sea obligatoria en la medida de lo moralmente necesario, y claro está que en la medida también en que en cada caso sea posible. Pero el bien económico no es la conducta económica, sino algo que en ella se utiliza; y a su vez no todo empleo de ese bien es un modo de usarlo económicamente. El hecho de transferir algún bien económico, sin recibir por ello otro bien de esa índole, no forma parte de la conducta económica. Aunque todos los hombres hacemos economía, no siempre estamos haciéndola, y la no ejecución de la actividad correspondiente, ya sea por no estar cumpliendo ninguna otra actividad, ya por llevar a cabo alguna que no posee un sentido económico, es cosa que no le atañe a la teoría económica, a menos que ésta estuviese recargada con las dos notas siguientes: 1.ª, ser la teoría de la realidad total del ser humano; 2.ª, estar dotada en sí misma de una propia y directa índole normativa. Ninguno de esos dos rasgos forma parte de la noción de la teoría económica, la cual ni es una ciencia normativa, sino justo tan sólo una teoría en la acepción más restringida del vocablo, ni se define como la integridad o plenitud del conocimiento científico que de su propio ser puede el hombre tener.

La teoría económica no es un «economismo» que sólo viese al hombre como un ser cuya índole se limita a la exigible para poder obrar en calidad de un activo sujeto de la lógica propia de la economía. Ni tampoco ese economismo es necesario para explicar cómo a veces el hombre se decide por un valor económico que se contrapone a un valor ético, ya que tal decisión no es necesaria, ni la teoría económica sabe en cuanto tal nada de ella, como tampoco de las decisiones que tienen un signo opuesto. Para que hubiera de constituirse sobre la base del economismo, la teoría económica tendría que contar con él como con algo efectivamente demostrado; y aun así, tampoco sería ella el saber competente para llevar a cabo esa demostración. A todo lo cual debe añadirse que un «economismo hedonístico» seguiría estando en el caso del economismo en general, de modo que lo que respecto de éste se ha observado es aplicable a aquél y, por supuesto, también a la subespecie consistente en un economismo a la vez hedonista y egoísta. La prueba de su verdad, o la de su falsedad, correría a cargo de la psicología y de la ética, no de la economía especulativa o teórica, ni siquiera tampoco de la economía normativa. Esta última se limita a prescribir, bajo el supuesto de la libertad del albedrío, lo que conviene o es menester hacer para la «buena marcha» de la conducta económica tomada exclusivamente desde el punto de vista de su interna legalidad. Por consiguiente, para que en ella hubieran de tenerse presentes las normas integrantes de la técnica de un hedonismo práctico, habría de estar demostrado que en su raíz, y consiguientemente en sus más varias manifestaciones, la conducta del hombre tiene por objetivo único o esencial la consecución del placer. Y entonces, una de dos: o bien se piensa que la economía normativa es *uno* de los instrumentos al servicio de la tendencia hedonística del hombre, o se sostiene que *todos* los instrumentos para dar satisfacción a esa tendencia son dependientes de la economía normativa y como formas o proyecciones de ella, esencialmente partícipes de su propia naturaleza y condición. En el primer caso, la economía normativa no podría regular técnicamente la conducta económica de quien

desea servir mediante ésta a unos objetivos superiores a los propuestos por el materialismo, o bien se habría de pensar que en el mismo momento en que se trata de llevar a la práctica ese objetivo, teniendo en cuenta las reglas de la economía normativa, se hace traición a ellos, tal vez sin tener conciencia de la infidelidad en que se incurre. Y en la segunda hipótesis no se haría otra cosa que volver al supuesto de un puro economicismo de sentido hedonístico y cuyo valor práctico se habría de fundamentar en un economicismo igualmente hedonístico, pero también fundado de una manera teórica.

Todas las concepciones hedonísticas de que estamos hablando a propósito de la índole del saber económico son desmentidas por la «validez universal» de este mismo saber, no porque todos los hombres lo posean, sino porque a todos nos afectan, aun sin apetecerlas ni saberlas, las realidades que en dicho saber se enuncian y las consecuencias dimanantes, en una forma más o menos mediata, de esas efectivas realidades. Mas si ello es así —lo cual no se pone en duda por los más destacados creadores, al mismo tiempo que intérpretes, de la ciencia económica de nuestros días— no se entiende muy bien qué razón haya para seguir conservando algunas reliquias hedonísticas, siquiera sean meramente verbales, en el modo de definir la economía.

Tal es el caso, por poner un ejemplo muy significativo, en que se encuentran ciertas formulaciones del eminente economista L. von Mises. La economía es, para él, «una parte, si bien la más trabajada en la actualidad, de una ciencia más universal, la praxeología», concebida a su vez como la «teoría general de la acción humana»[116], de la cual asegura que sus enseñanzas «son válidas para todo tipo de acción, independientemente del fin a que se aspire»[117]. Hasta aquí nada se opone a la sustancia de cuanto se había observado a propósito de la índole del saber económico en su calidad de trascendente, o, si se prefiere, indiferente, a los múltiples objetivos que los hombres se pueden proponer. Tampoco cambian las cosas si, aun admitiendo ese polimorfismo de los fines de la conducta humana, se hace ver, sin embargo, la existencia de un objetivo común a todos ellos y que, justo en cuanto común, no se define por su contenido, sino exclusivamente por su forma, a saber, la felicidad. «Utiliza nuestra ciencia el término felicidad en un sentido meramente formal. De acuerdo con la terminología praxeológica, la proposición ‘el único objetivo del hombre es la felicidad’ resulta pura tautología. No implica juicio alguno acerca del estado de cosas que el individuo supone le reportará la felicidad»[118]. Todo esto no es ni más ni menos lo que hubiera dicho, y lo que realmente dice, Tomás de Aquino acerca de la cuestión del «último fin del hombre», o sea del fin común perseguido a través de los múltiples y determinados fines de la conducta humana[119]. Sin embargo, la situación se hace distinta si se tienen presentes otras afirmaciones, como son las que siguen, pese a su aparente inocuidad:

«Constituye la esencia del eudemonismo y hedonismo aquella idea según la cual el malestar es el incentivo de toda actuación humana, pretendiendo ésta, invariablemente, suprimir la incomodidad en el mayor grado posible, es decir, hacer al hombre que actúa más feliz. La ἀταράξια, epicúrea, es aquel estado de felicidad y contentamiento perfecto al que tiende toda actividad humana, sin llegar nunca a satisfacerlo plenamente. Ante la

profundidad de tal cognición pierde trascendencia el que la mayoría de los partidarios de dicha filosofía no advirtieran el carácter puramente formal de los conceptos ‘dolor’ y ‘placer’, dándoles una significación material y sensual. Las escuelas teológicas, místicas y demás de ética heterónoma no acertaron a impugnar la esencia del epicureísmo por cuanto se limitaron a criticar su desinterés por los placeres más ‘elevados’ y ‘nobles’. Es cierto que muchas obras de los primeros partidarios del endemonismo, hedonismo y utilitarismo, en algunos aspectos, se prestan a interpretaciones equívocas. Pero el lenguaje de los filósofos modernos, y más todavía el de los economistas modernos, es tan preciso y correcto que ya no cabe confusión interpretativa alguna»[120].

Muy optimista resulta el autor de estas frases al pensar que el lenguaje de los modernos economistas y filósofos —entre ellos él mismo— es tan riguroso y bien ceñido que elimina cualquier posible confusión. La mezcla de voces tales como «comodidad, ἀταράξια, placer, felicidad» no es lo más adecuado para evitar los equívocos. Aunque se advierta muy expresamente que no debe tomárselas en un sentido material y sensual, esas palabras están dotadas por el uso de una carga semántica que más bien las adscribe, con la sola excepción de la «felicidad» —e incluso esto podría tal vez discutirse— a unos contextos de sentido materialista y sensualista. No se puede negar que el hedonismo, el epicureísmo y el utilitarismo han sufrido una evolución por virtud de la cual su ética se ha ido depurando y como ennobleciendo gradualmente; pero no menos ciertas son también estas otras dos cosas: 1.ª, que no se ha corregido por completo la inspiración inicial, y 2.ª, que el progreso logrado no se ha debido tanto a la elasticidad de las palabras cuanto a la fuerza lógica de unas ideas que se han ido imponiendo *a pesar* de aquéllas y no sin dejar, por tanto, de resentirse de lo poco adecuado de una instrumentación verbal insuficiente, cuando no contraproducente. La tensión resultante de esta oposición de direcciones no se resuelve con facilidad, y da ocasión a afirmaciones tales como la de que «el egoísmo bien entendido es altruista», tesis, justo es reconocerlo, de alguna utilidad para un conato de superación del egoísmo en sus más toscas formas, pero que lógicamente no puede ir más allá de una corta y deforme interpretación del altruismo, por apoyarse en un fundamento egoísta.

Algunas veces, y no sin una cierta parte de razón, los economistas se lamentan de que no les entienden los filósofos. El propio autor de la *Teoría de la acción humana* llega a más, y afirma que los filósofos ignoran la economía totalmente, lo cual les hace caer en una serie de errores en el estudio de la conducta humana. «Por lo que a la praxeología atañe, los errores en que los filósofos inciden vienen engendrados por su total desconocimiento de la ciencia económica, e incluso a veces por su inaudita ignorancia de la historia. Para el filósofo, el estudio de los problemas filosóficos constituye noble y sublime vocación, situada muy por encima de aquellas otras ocupaciones mediante las que el hombre persigue el lucro y el provecho propio. Contraría al eximio profesor que sus filosofías le sirvan de medio de vida; le repugna la idea de que se gane el sustento, análogamente a como lo hacen el labriego o el artesano»[121].

Fácil es percibir que al autor de este texto se le va yendo la pluma conforme va alejándose del hecho, bastante cierto en términos generales, de la modesta sabiduría

económica de los filósofos, y se mete en dibujos psicologísticos (para los cuales bien podría ocurrir que no tuviese, dicho sea con todos los respetos, la preparación que es menester) acerca de las razones subjetivas de que ese hecho acontezca. La cosa llega a su culminación cuando nos habla de la repugnancia del filósofo ante la idea de estar ganándose la vida como un artesano o un labriego. Parece una desmesurada presunción el darse por sabedor bien enterado de lo que ocurre en la conciencia ajena, aunque sea la de los filósofos; y puede producir cierta extrañeza que algo tan personal y subjetivo sea tratado de un modo tan abstracto y universal. A lo mejor lo que a algunos filósofos les pasa no es que les parezca mal verse en el caso, en el cual se encuentran por principio cualquier otro hijo de vecino, y ciertamente los artesanos y labriegos, de tener que valerse de su oficio para ganarse la vida, sino más bien el riesgo, a poco que se descuiden, de que la vida que así pueden ganarse sea la misma, o menos brillante acaso, que la de los artesanos y labriegos. Todo esto, en verdad, es cosa muy discutible, incluido lo que se acaba de decir; y lo mejor será seguramente no hacer mucho caso de ello, pese a haber merecido la atención de un tan eminente praxeólogo como lo es nada menos que el sutilísimo economista que ha logrado enredarnos en esta intrincada selva de las puras y simples presunciones.

Volvamos, pues, al fondo de la cuestión y procuremos atenernos a los hechos. Bastantes de los principios en que se apoya la praxeología eran ya conocidos de no pocos filósofos, antiguos y medievales, y tampoco son ignorados por algunos modernos. La idea de que los instintos no se dan en el hombre como en los restantes animales y de que, por tanto, puede el hombre decirles «no» a sus impulsos, está en la gran tradición de la filosofía occidental y llega muy claramente, a través de M. Scheler[122], hasta la filosofía contemporánea. Igualmente sucede con el concepto de la «acción humana» como algo deliberado y provisto de una intención (en el sentido volitivo de este término). Pocas líneas atrás hemos tenido asimismo la ocasión de observar cómo en la *Summa Theologica* se habla de un fin común a las más variadas actividades humanas, sin descartar por ello la existencia de los respectivos fines propios. Sin embargo, ninguna de estas indiscutibles coincidencias son aducidas aquí para regatear en modo alguno la novedad y los méritos, igualmente innegables, del ilustre economista y praxeólogo, en quien también es justo reconocer una estimable erudición filosófica, no muy frecuente, aunque tampoco imprescindible, en otros miembros de su mismo gremio. Ahora bien, el asunto que aquí en definitiva nos importa se puede y debe tratar independientemente de estas oportunas salvedades y sin ningún ánimo polémico. Habíamos dicho que los economistas se lamentan de que no les entienden los filósofos, algo así como si éstos se dejasen ir por la pendiente de quien toma «por la tremenda» las ineludibles alusiones del saber económico al valor de la utilidad y a otras cosas más o menos parecidas. Todo ello es ciertamente muy posible, y en algunos casos, desde luego, una patente verdad. Hay un fanático e irresponsable moralismo que ve peligros por cualquier rincón y hasta a la luz del más despejado campo de la Mancha, transformando en gigantes de la peor especie los molinos de viento que modestamente contribuyen a suministrarle el pan. Pero también habría que considerar si no hay entre los economistas ciertos émulos del Duque

y la Duquesa, que se divertirían con el juego de cebar y dar pábulo a esas calenturientas fantasías, y que llegan a hacer gobernador de la Ínsula Barataria al semipícaro y semiloco Sancho Panza, que es aproximadamente lo que hacen —interpretémoslo como un simple *divertimento humorístico*— F. I. Edgeworth, H. Gossen y S. Jevons cuando ponen las riendas de la economía en las manos de un hombre consistente en un costal y máquina de placeres.

No parece encontrarse en ese caso el fundador de la praxeología, que adopta el tono de la más neutra seriedad profesoral al hacer, por ejemplo, las siguientes declaraciones: «Cuando el eudemonismo habla de felicidad y el utilitarismo o la economía de utilidad, estamos ante términos que debemos interpretar de un modo subjetivo, en el sentido de que mediante ellos se pretende expresar aquello que el hombre que actúa persigue por resultarle atractivo. El progreso del moderno eudemonismo, hedonismo y utilitarismo consiste precisamente en haber alcanzado tal formalismo, contrario al antiguo sentido materialista de dichos modos de pensar; idéntico progreso ha supuesto la moderna teoría subjetivista del valor, comparativamente a la anterior teoría objetivista propugnada por la escuela clásica. Y precisamente en tal subjetivismo reside la objetividad de nuestra ciencia. Por ser subjetivista y por aceptar los juicios de apreciación del hombre actuante como datos últimos no susceptibles de ningún examen crítico posterior, nuestra ciencia queda emplazada por encima de las luchas de partidos y facciones; no toma parte en los conflictos que se plantean las diferentes escuelas dogmáticas y éticas; apártase de toda idea, juicio y valoración preconcebidos; sus enseñanzas son universalmente válidas, y ella misma es absoluta y puramente humana»[123].

Otra vez el eudemonismo, el hedonismo y el utilitarismo, así como sus «progresos». ¿Es que no existen otras concepciones que, sin necesidad de haber «progresado» tanto, ya sostenían que el hombre busca siempre lo que le atrae, y actúa movido por ese resorte, tanto cuando quiere dar satisfacción a sus apetitos sensuales, como cuando persigue las más altas metas del espíritu? No deja de ser notable la omisión y, junto con ella, el hecho de que las nebulosas alusiones a las doctrinas éticas no incluidas en el repetido y consabido trío del «eudemonismo-hedonismo-utilitarismo» sean frecuentemente despectivas, cuando no caen bajo alguna clase de anatema en virtud de sus pretensiones metafísicas. Probablemente ello puede explicarse, dentro de ciertos límites, como una herencia de los presupuestos filosóficos de algunos de los creadores de la ciencia económica, originariamente vinculada, sin que ello a su vez deje de ser comprensible, a una ética y una psicología utilitaristas más o menos explícitas. La economía se refiere indudablemente a una dimensión utilitaria, dicho sea con todos los honores, de la vida del hombre, por muy espiritual que pueda ser el ocuparse de ella y por más que el espíritu intervenga en todos los menesteres del quehacer económico. Sin embargo, lo mismo cabe decir de otras actividades de los hombres, y no por ello es preciso, para poder describirlas ni para hablar de la índole de las ciencias correspondientes, ningún especial recurso a la mentalidad ni al diccionario de la filosofía utilitarista. Para tratar de lo útil no hace falta ser un partidario del utilitarismo, ni éste hace mejor la funcionalidad que aquél posee; antes bien, la disloca y oscurece por no

saber distinguirla de otros valores no menos indispensables en una cabal explicación de la conducta humana.

La universal validez de la ciencia económica especulativa y normativa supone el conocimiento de los juicios de valor efectuados por el *homo agens,* tomándolos simplemente, como subraya el texto que se acaba de comentar, a modo de «datos últimos» para la economía, con relación a la cual son, en efecto, últimos, porque a la economía no le compete el entrar en su discusión. En este punto la praxeología ha visto claro lo que el economista debe hacer y lo que no le es lícito ni útil abordar ni aun de lejos, porque sería meterse en una auténtica camisa de once varas. Pero ello no demuestra en modo alguno que esos últimos datos del economista, los que éste en cuanto tal ha de abstenerse de someter a examen y discusión, no sean en sí mismos susceptibles de una objetiva crítica filosófica. Para hacer esta crítica no hace falta ignorar la elemental diferencia entre lo que se llama «el ser» y lo que se denomina el «deber ser», tan recordada frente a los filósofos por los presuntos administradores del realismo y del sentido común, así como del carácter positivo de las ciencias sociales. Ni el «deber ser», del que la *ética* se ocupa, es cosa que cualquier filósofo confunda con el «deber ser» enunciado por las proposiciones de la *técnica.* Se trata, sencillamente, sobre la base de distinguir bien esas dos cosas, de unirlas en una completa ordenación de la conducta humana. Si los conocimientos positivos acerca de esta conducta son tan exactos como se pretende —y ningún reparo opone a ello, al menos en general y por principio, el saber filosófico— nada habrán de temer los estudiosos de la «praxeología» y la «cataláctica» de las valoraciones que se hagan, desde el punto de vista de la moral, sobre los juicios de valor que ellos tienen en cuenta como datos últimos o irreductibles desde un punto de vista pura y simplemente descriptivo.

Finalmente, da igual, para lo que aquí importa, que el polemizado *homo oeconomicus* pueda o no encuadrarse propiamente en lo que se denomina un «tipo ideal». Tal vez tenga razón el fundador de la praxeología cuando sostiene que «con independencia de la significación que los economistas clásicos concedieran a la figura del *homo oeconomicus* [...], éste en ningún caso podía implicar un tipo ideal», advirtiendo seguidamente que «la abstracción de un aspecto o faceta de las múltiples aspiraciones y tendencias del hombre no implica la plasmación de un tipo ideal», sino que, por el contrario, «el tipo ideal viene a representar siempre fenómenos complejos realmente existentes, ya sean de índole humana, institucional o ideológica»[124]. La cuestión en todo esto debatida es interna a la pura *Methodenstreit,* o disputa metodológica, de los cultivadores de las ciencias sociales positivas. En cualquier caso, no obstante, también las instituciones y las ideologías son realidades humanas, y de ellas cabe también hablar abstractamente, sin negar la complejidad de los fenómenos en los cuales consisten y que no deja de ser tomada en consideración al estudiarla de una manera universal o general. Ciertamente da que pensar la afirmación de M. Weber según la cual la pura teoría económica es una disciplina axiomática «donde sólo se usan conceptos de tipo ideal»[125], tesis igualmente mantenida por W. Sombart, con pocas diferencias de matiz, cuando al hablar del «legendario *homo oeconomicus»* lo considera «un fantasma contra el cual las

generaciones de los economistas de la escuela histórica han librado sus ásperas batallas de molinos de viento, pero que a la plena luz de la razón aparece como una criatura completamente inofensiva, a saber: el sujeto virtual que decide acciones ficticias en nuestros modelos racionales explicativos»[126]. Mas, claro está, no cabe pasar por alto que la utilidad de estos modelos implica una esencial fidelidad, todo lo esquematizada que se quiera, a los fundamentales hechos reales del quehacer económico, de suerte que las acciones decididas por el *homo oeconomicus* dentro de esos modelos no pueden ser tan ficticias que en virtud de ello la teoría económica no refleje, con toda la abstracción indispensable, la realidad económica. De lo contrario, sería menester pensar que la ciencia teórica de los economistas no es realmente teórica, si por teoría se entiende un cierto conocimiento de la realidad y donde las ficciones que se hagan no se deben, por tanto, a un arbitrario capricho, sino que están ancladas en un fundamento *in re.* En ningún caso es la teoría económica, para sus cultivadores y estudiosos, lo que a los ojos de un puro positivista sería a su vez un puro platonismo.

[99] Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 1, a. l.

[100] «Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen». K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (edic. citada), p. 536.

[101] Ese mismo carácter primordialmente social aparece también, de una manera inequívoca, en las directrices esenciales de la Democracia Social Alemana: «*Sólo* a través de una nueva y mejor ordenación de la sociedad se abre el camino hacia su libertad» («*nur* durch eine und bessere Ordnung der Gesellschaft öffnet sich der Mensch den Weg in seine Freiheit»). *Grundsatzsprogram der sozial-demokratischen Partei Deutschlands* (Bonn, 1959).

[102] «Es ist vor allem zu vermeiden, die Gesellschaft wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren» K. Marx: *Ökon.-phil. Manuskripte* (ed. citada), p. 538.

[103] «Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gesellschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt; an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil». K. Marx: *Die deutsche Ideologie* (ed. citada), pp. 74-75.

[104] «Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation [Verneinung] des individuellen, auf eigene Arbeitsgegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist Negation der Negation». K. Marx: *Das Kapital,* I, 24, 7: Die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation.

[105] «Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu einer eignen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihnen abhängige, bewusstlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur in dem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewusste Elend, die ihrer Entmenschung bewusste und darum sich selbst aufhebende Entmenschung». K. Marx: *Die heilige Familie* (ed. citada), p. 37.

[106] Y. Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx,* Taurus, Madrid, 1966, p. 509.

[107] «Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffasst, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpfer sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag». K. Marx: *Das Kapital* (hacia el final del prólogo a la primera edición).

[108] L. Robbins: *Ensayo …* (ed. citada), p. 78.

[109] «Assumptions involving in some way simple and indisputable facts of experience relating to the way in which the scarcity of goods which is the subject matter of our science actually shows in the world of reality.» L.

Robbins: *Ensayo ...* (ed. citada), p. 78.

[110] J. A. Hobson: *Wealth and Life,* p. 211.

[111] R. de Maeztu: *El sentido reverencial del dinero,* Edit. Nacional, Madrid, 1957, p. 35.

[112] *Ibídem,* p. 37.

[113] Sobre la diferencia entre el determinismo puro o absoluto y el determinismo relativo, véanse las aclaraciones consignadas en el cap. VI de la presente obra.

[114] «Our economic subjects can be pure egoists, pure altruists, pure ascetics or —what is much more likely— mixed bundles of all these impulses.» L. Robbins: *Essay* (ed. citada), p. 95.

[115] «If it is assumed [...] that I sell my labor always in the dearest market, it is not assumed that money and self-interest are my ultimate objects – I may be working entirely to support some philanthropic institution.» L. Robbins: *Essay ...* (ed. citada), p. 97.

[116] L. Von Mises: *La acción humana,* p. 26.

[117] *Ibídem,* p. 41.

[118] *Ibídem,* p. 41.

[119] Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 1, a. 4; q. 2 y q. 3.

[120] L. Von Mises: *Op. cit.,* pp. 41-42.

[121] L. Von Mises: *Op. cit.,* p. 60.

[122] Véase, por ejemplo, y para no citar más que una muestra, *El puesto del hombre en el cosmos.*

[123] L. Von Mises: *Op. cit.,* pp. 48-49.

[124] L. Von Mises: *Op. cit.,* p. 95.

[125] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (J. C. B. Mohr, 1951), pp. 190-ss.

[126] W. Sombart: *Die drei Nationalökonomien* (Dunker-Humboldt, München und Leipzig, 1929), p. 259.

VIII. Economía y moral del bienestar

1. La cuestión moral del bienestar

A través del capítulo anterior hemos podido ver cómo la ética no sustituye a la economía normativa ni determina de un modo positivo lo que ésta ha de prescribir para la buena marcha, técnicamente hablando, del quehacer económico. Pero ocurre también que este quehacer puede ser valioso desde un punto de vista irreductible al de la economía normativa: concretamente, desde el ángulo o modo de visión que le es peculiar a la moral. Lejos de hacer falta para ello que el quehacer en cuestión sea deficiente desde el punto de vista de la economía normativa, lo indispensable es justamente lo contrario. El valor técnico —o, respectivamente, el esfuerzo preciso para poder conseguirlo— es también un valor que la propia ética recaba. Ahora bien, la moral no exige únicamente que las actividades económicas sean técnicamente buenas. El deber de «hacer bien», técnicamente hablando, las operaciones en que estriba el quehacer económico no sólo no es el único deber que reclama la ética, sino que ni siquiera es a su vez todo lo que la ética reclama para la buena marcha de esas mismas operaciones. En su vertiente hacia la economía, y sin dejar de respetar las exigencias que ésta lleva consigo —más aún, elevándolas hasta un plano absoluto, en el cual lo económico no puede por sí solo hallarse inscrito—, la ética establece otros deberes, sustancialmente idénticos a los que atañen a las demás esferas de la vida del hombre. Por consiguiente, si se quiere hablar de una «moral económica» (y lo mejor sería abstenerse de ello) habrá que sobreentender las dos cosas que siguen: 1.ª, que no se trata propiamente de una moral de los economistas, pues si bien éstos, como todo hombre, deben atenerse a la moral, no hay, sin embargo, una especial moral que únicamente valga para ellos; 2.ª, que, por lo tanto, se trata formal y radicalmente de la misma moral por la que todas las demás actividades han de estar presididas.

A esas dos cosas se les podría añadir algunas más, no porque ello resulte imprescindible, sino exclusivamente en atención a las múltiples formas en que de hecho ha sido adulterada la aplicación de la ética a la especial esfera de la economía. Desde luego, esta esfera es especial, y no cabe duda de que requiere y posee sus propios especialistas, a saber, los economistas; pero es igualmente cierto que, en tanto que

economistas, éstos no son moralistas, ni mucho menos unos moralistas especiales, aunque algunos parecen intentarlo por el sistema, al menos, de no querer saber nada de la moral general (un hecho que a su manera significa como una especie de compensación de la existencia de esos economistas especiales que por su parte son los moralistas que tampoco quieren saber nada —o quizá piensan que lo saben todo— de cuanto objetivamente constituyen la teoría y la técnica económica). Pues bien, dado que hay unas «cuestiones mixtas» de la economía y de la moral, y puesto que no parece razonable el dejarlas en manos de esos especiales moralistas ni de esos economistas especiales, lo oportuno será tener en cuenta lo que ya vimos en el capítulo anterior al considerar a la moral —no a una parte de ella, sino a toda— como una «norma extrínseca y negativa» para el quehacer económico. En su momento se hizo ver también cómo esa índole extrínseca y negativa no presupone la negación de la moral en calidad de algo intrínseco y positivo para el hombre. Lo mismo cabría decir, y ahora conviene hacerlo, acerca de la economía como ciencia y según su modo de relacionarse con la conducta moral. La economía es primordialmente una norma interna y positiva para el quehacer económico y, por lo tanto, para el hombre mismo que ejecuta la correspondiente actividad; pero a la vez es extrínseca y negativa —o sea, dice «desde fuera» lo que «no» hay que hacer— para la conducta moral que implica una dimensión de naturaleza económica.

En rigor, no hay, por tanto, ni moral económica ni economía moral. Los principios según los cuales debe hacerse la ordenación económica de lo también ordenable éticamente no son unos principios especiales (acaso, y como quien dice, medio morales y medio económicos, con el consiguiente detrimento de la economía y de la moral), sino los mismos de los dos saberes que conciernen a una y otra forma de valor en su pleno sentido y en su completo alcance. Como ya vimos, los que conciernen al valor moral se reducen fundamentalmente a dos principios: el del señorío del ser humano sobre las mismas cosas que éste tiene y el de la apertura al bien común o, equivalentemente, al interés general. Incluso cabe reducir ambos principios a otro que simultáneamente los engloba: el de la humanización del ser humano, ya que esto lleva consigo la afirmación del hombre ante sus cosas y ante su propio yo individual (de los que puede convertirse en un esclavo). El presente capítulo se ocupa de las cuestiones más fundamentales y esenciales en torno al primer aspecto del principio de la humanización, quedando para el próximo capítulo el examen de los problemas concernientes al segundo de esos aspectos. Todo lo cual se habrá de hacer, desde luego, dentro del marco de la aplicación o proyección del quehacer económico y teniendo presentes las exigencias de la economía normativa.

* * *

El tema del bienestar se relaciona simultáneamente con la economía y con la ética. Estudiarlo en función de ambas complementarias perspectivas significa, por tanto, discutir una de las «cuestiones mixtas» de que hablábamos. Entre ellas, la que se refiere

al bienestar se nos presenta como innegablemente decisiva, por una triple razón: 1.ª, porque el fin de las actividades económicas, así como el de las instituciones que en función de ellas existen, es precisamente el bienestar, siquiera sea a título de mediado por la relativa escasez de los recursos para llegar a obtenerlo; 2.ª, porque la inclinación al bienestar se traduce en el hombre en unas operaciones no exclusivamente regulables por la técnica en que consiste la economía normativa, sino también susceptibles de ser dirigidas por la ética y de tal suerte, como ya hemos visto, que se puede usar el saber ético en calidad de norma extrínseca y negativa para esas operaciones; 3.ª, porque el modo en que la ética dirige las actividades económicas —o enjuicia, en su caso, a las instituciones que las sirven— tiene en cuenta explícita y formalmente la índole económica de ellas como mediadas y condicionadas por la escasez de los recursos a emplear. La tercera de estas razones merece ser considerada especialmente por ser también una condición imprescindible para aplicar la moral al quehacer económico precisamente en tanto que económico, que es por cierto lo que no hacen, en cambio, los abusivos e inoportunos «moralismos» a los que aquí se ha hecho referencia en múltiples ocasiones y que por lo visto presuponen que lo económico puede ser dirigido por la ética sin prestarle ninguna forma de atención a la economía normativa. (Digamos, aunque sólo sea incidentalmente, que la aversión de los economistas a la idea de una economía dirigida tiene su *ultima ratio* en ese abuso de los moralistas; lo cual, inversamente, significa que es también un abuso, esta vez por el lado de no pocos economistas, el excluir toda dirección de lo económico que no sea la inmanente a la propia técnica económica.)

Junto con los aspectos ético y económico, el bienestar posee otras dimensiones. Limitémonos a aludir a algunas de ellas, por ejemplo, la psicológica, la histórica y la social. Todas ellas se relacionan entre sí, además de enlazarse con la dimensión moral y con la económica. Nada se ganaría confundiendo estas heterogéneas dimensiones, cada una de las cuales, en efecto, tiene su peculiaridad y su valor. Pero también se perdería mucho —nada menos que «el todo» del bienestar, en cuanto todo articulado por ellas— si en principio hiciéramos caso omiso de la objetiva interconexión de esos diversos aspectos, aun cuando nuestro interés se concentrase en los puntos de vista ético y económico, como efectivamente ocurre aquí por muy obvios motivos. En lo que atañe al aspecto psicológico, ya en la primera parte de este libro se llevó a cabo una serie de consideraciones, a las cuales sin duda cabría sumar otras muchas, y cuyo tema fue concretamente el de la «tendencia al bienestar». Los aspectos más *sensu stricto* físicos, y sobre todo los que podrían llamarse fisiológicos, no cabe la menor duda de que tienen algo que ver con el estudio psicológico del tema, sin que ello por fuerza implique una concepción materialista de la esencia del bienestar y, respectivamente, de la vida o del ser del hombre. Sin embargo, y dado que la interpretación aquí propuesta acerca del ser humano y de su propia vida no podrá resultar calificable como un puro espiritualismo, y puesto que lo decisivo en la cuestión del bienestar se encuentra en la idea esencial o de conjunto, no en los pormenores analíticos de la antropología que se sustente, puede ahora bastarnos lo ya dicho sobre la «tendencia al bienestar» cuando de ella hubimos de

ocuparnos desde un punto de vista diferente al de su estudio ético. Por lo demás, no hace falta insistir en que el estudio psicológico del tema es perfectamente compatible con la admisión, junto a unos elementos subjetivos, de otros de carácter objetivo en la noción y en el hecho del bienestar.

En su sentido histórico, la realidad del bienestar es otra cosa que la tendencia a él. Claro es que si ésta, como ya en su momento se afirmó, se da como una tendencia natural, no cabrá hablar de ella lo mismo que se habla de algo histórico en el sentido de un proceso o de un hecho cuya aparición se localiza en una época y situación determinadas. La crítica que ya hicimos a la teoría bergsoniana sobre la génesis del ideal del bienestar nos confirmó en la «naturalidad» de la tendencia que al bienestar tiene el hombre y precisamente en cuanto hombre. Se trata, como dijimos, de una tendencia propiamente natural: tan vieja, pues, como el hombre, y sincrónica, por lo tanto, con la natural inclinación a satisfacer las necesidades naturales más elementales o primarias, si bien incluye por su parte un cierto «exceso» sobre el sentido de estas necesidades y sobre los modos más rudimentarios de darles satisfacción. Las manifestaciones de ese exceso no se dan en un plano externo y sobreañadido al de las más apremiantes necesidades del hombre. Son un «lujo» al que éste naturalmente tiende y, como ya advertíamos, un signo y un efecto del espíritu, con todas sus posibles desviaciones y hasta contradicciones. Ello nos va a hacer posible y necesario un planteamiento ético de la cuestión. Pero antes de entrar en él, conviene, sin embargo, reparar en que el lujo incluido en las diversas manifestaciones de la tendencia humana al bienestar es, en tanto que dado en todas ellas, un aspecto esencial y permanente, susceptible, no obstante, de una indefinida variedad en su efectiva y concreta realización. Se trata, pues, de un lujo o de un exceso que, si pertenece en su raíz a una tendencia propiamente natural, es a la vez histórico: tanto como a su manera lo es el hombre[127].

Por consiguiente, es también histórica a su modo, sin que por ello pierda su índole natural, la tendencia en cuestión. Incluso hay que decir que, si de ningún modo fuese histórica, no cabría hablar de ella desde el punto de vista de la ética. No es que ésta tenga por principal o por único cometido el enjuiciamiento de las formas históricamente dadas en la inclinación humana al bienestar. Si tal enjuiciamiento le es posible, ello se debe, hablando en general, a que esa tendencia o inclinación, aunque «propiamente natural» en tanto que no adquirida, resulta también histórica, es decir, «no exclusivamente natural», por no darse en el hombre íntegramente determinada y perfilada sin la intervención del libre arbitrio. Así, pues, si las actividades que responden a la tendencia humana al bienestar pueden éticamente dirigirse, es porque en ellas, y precisamente en su raíz —esa tendencia humana— hay algo que en cada caso viene determinado por el hombre, en virtud de una decisión. La ética no se ocupa de cada una de las decisiones que el hombre puede tomar a este respecto, ni de las que ha tomado a lo largo del curso de la historia, sino que parte, en general, del hecho de que el hombre las toma, y contando con este hecho establece unas leyes normativas que se refieren al valor moral. Y como quiera que el valor moral, ya sea positivo o negativo, que al bienestar le pueda corresponder, es el de algo simultáneamente mediado o condicionado por la escasez de los recursos disponibles

—es decir, el de algo que el hombre también regula en virtud de la técnica económica—, el respectivo empleo de la ética para encauzar el bienestar humano es cosa de la que igualmente ha de decirse que no debe llevarse a cabo sin contar con las leyes de la economía normativa.

Y, por último, en lo que atañe al aspecto sociológico del tema, comencemos por recordar que uno de los motivos en virtud de los cuales pudimos ver comprobada la natural inclinación del hombre a convivir fue el hecho de la inclinación humana al bienestar. Esta tendencia es de suyo radicalmente social, no sólo por encontrarse dada en unos seres que en efecto conviven, sino también y muy especialmente por hacer que estos seres apetezcan su convivir como un instrumento o medio para la consecución del bienestar. Éste, en suma, se encuentra condicionado por el hecho del convivir, pero en cuanto «ideal» no se limita a ser el simple efecto de una presión de la sociedad sobre los individuos que la integran; antes por el contrario, se da en cada uno de ellos, de modo que la sociedad se les presenta como un medio preciso para que el bienestar les sea posible. De esto resulta que el ideal del bienestar es el de algo mediado o condicionado por la vida social, pero también que esta vida se halla a su vez mediada o condicionada por el ideal del bienestar. La mediación o el condicionamiento es de diverso tipo en cada caso, y no hay, por ende, un verdadero círculo vicioso, como tampoco lo hay en que, por una parte y hasta cierto punto, la sociedad configure a los individuos que la integran, y por otra parte, los individuos reobren sobre la sociedad, pudiendo modificar sus estructuras y hacer que la convivencia se dirija por ideales generales nuevos. La afirmación del poder de los individuos para reobrar sobre la sociedad no es cosa que deba hacerse, o que aquí se esté haciendo, con el fin de poner las condiciones para abrirle algún hueco al libre arbitrio de la persona humana y contar, de esta forma, con el presupuesto indispensable para una ética propiamente dicha. Con semejante modo de proceder no se haría otra cosa que incurrir en un puro círculo vicioso, ya que hay que presuponer el libre arbitrio de la persona humana para poder decir que ésta reobra, precisamente a título de persona, sobre la sociedad en la que vive. Por su parte, la ética propiamente dicha —no una «moral sociológica», tal como el positivismo la concibe— requiere ese presupuesto, pero ello no significa que la libertad del albedrío sea un presupuesto tan sólo, es decir, algo que únicamente ha de aceptarse por la razón de que en el caso contrario la ética es imposible. Ni tampoco se trata de que a la ética le sea posible hacer la demostración de la existencia del libre albedrío humano. El hecho de que éste existe es objeto de unas «vivencias» sobre las cuales cabe además reflexionar (por ejemplo, en la forma en que ya lo hicimos en el primer capítulo de la segunda parte de esta obra). Ese hecho no puede en modo alguno resultar desmentido por la certeza de las afirmaciones sociológicas acerca de los condicionamientos objetivos que la sociedad ejerce sobre sus miembros. Hallarse condicionado no es lo mismo que estar determinado por completo.

Digamos, por consiguiente, que ni la ética ni su presupuesto, el libre arbitrio, requieren la negación de las previsiones y de los condicionamientos objetivos que la persona humana individual recibe de la sociedad en que se halla y sin la cual tampoco podría

cumplir su obligación de ayudar a humanizarse a otras personas individuales y humanas. Ni hay por qué intentar minimizar las determinaciones resultantes de ese hecho global e interpersonal en que la misma sociedad consiste. Por el contrario, son de tal importancia esas determinaciones, que hay que contar con ellas para poder hacer la aplicación de las normas morales, así como las de la técnica económica, en toda suerte de modificaciones de la vida social, incluyendo entre éstas, por supuesto, las que el bienestar pueda exigir. Sin embargo, ello mismo nos hace ver que ni las normas de la técnica económica, ni las de la moral, son dependientes, en sus contenidos objetivos, de las determinaciones enunciadas por las verdades de la sociología. Lo que debe adaptarse a estas verdades y así depender de ellas (aunque nada más que parcialmente) no son las normas morales, ni tampoco las de la economía, sino el modo o la manera de aplicarlas; lo cual se comprende bien si no se olvida que lo que se pretende conseguir es un positivo efecto real, y que este efecto ha de darse en donde se desea conseguirlo, es decir, tanto en el dinamismo, cuanto, en función de él, en la estructura, de la convivencia entre los hombres.

Ahora bien, la observación de las implicaciones señaladas en virtud de los múltiples aspectos —expresamente, los psicológicos, históricos y sociales— de la realidad del bienestar, no puede resolvernos la cuestión que nos habíamos planteado: la de la moral del bienestar en tanto que éste conlleva un aspecto económico. Recapitulemos nuevamente el «estado de la cuestión». El modo en que la economía y la ética se enlazan para ordenar conjuntamente el bienestar es el que corresponde a dos saberes, cada uno de los cuales se comporta, con relación al otro, como una norma extrínseca y negativa. En realidad, esto es solamente un corolario de lo ya dicho acerca de la manera según la cual la economía y la ética se unen para regular entre las dos el quehacer económico. La simultánea ordenación de este quehacer *desde* ambos puntos de vista, y respectivamente *por* esos dos saberes normativos, se hace a la vez posible y necesaria porque, según veíamos, las actividades económicas no son tan sólo económicas, sino que también tienen un aspecto moral, y ni según este aspecto, ni según el que les confiere la índole de económicas, se encuentran determinadas simplemente de una manera física, ajena, por ello mismo, a la intervención propia del hombre con su razón y con su libertad. Otro tanto sucede con la ordenación del bienestar *desde* la doble y simultánea perspectiva de los valores ético y económico, y respectivamente *por* los dos saberes normativos que atañen a esos valores. Por lo pronto, parece cosa bien clara que el bienestar posee un aspecto económico. Tal vez lo único que, sin embargo, convenga en este sentido esclarecer es que ese aspecto económico no lo posee el bienestar como lo tienen a su vez los medios para él necesarios. La cosa parece incluso harto trivial y, por si ello fuese realmente poco, lo que habría que decir acerca del bienestar en cuanto fin de las actividades económicas, así como de las instituciones al servicio de estas mismas actividades (y, por ende, al servicio también del bienestar), ya lo hemos dicho aquí muy claramente al exponer la primera de las razones por virtud de las cuales se mostró como innegablemente decisiva la «cuestión mixta» (ética y económica a la vez) que al bienestar se refiere. ¿Por qué insistir sobre ello? Aparte de que en general sea conveniente

«refrescar» de vez en cuando la memoria cuando de trata de algo complicado, ocurre que en la cuestión del bienestar es frecuente olvidarse de la índole de fin que éste posee con relación a las actividades económicas; y sucede además que en ese olvido incurren tanto los economistas como los moralistas. Los primeros, atentos a los medios, se concentran en ellos y tienden a interpretarlos como si fuesen algo independiente, de tal modo que a veces la economía se les presenta en el esquema de un círculo o de una esfera enteramente cerrados, no ya sólo respecto de la ética, sino también respecto del bienestar. En tal caso se encuentran todas las concepciones «puramente formales» de lo económico, las cuales absolutizan, no en el sentido moral, sino en el fáctico (pero ello basta) lo que en realidad es solamente (¿y quién se atrevería a decir que esto no tiene un suficiente rango?) un instrumento para el bienestar de los mismos seres que lo emplean. Y, por su lado, no todos, pero no pocos moralistas, persuadidos de que el bienestar no es un fin último, sino un medio a su vez para otros fines, se despreocupan de la relativa o intermedia índole de fin, propia del bienestar, y no atienden bastante a que hay en éste una dimensión económica fundada en la escasez de los medios para él disponibles.

Frente a ambos olvidos se hace, por consiguiente, indispensable, dentro de la cuestión de la moralidad del bienestar, atender por lo pronto a estas dos cosas: 1.ª, que lo que tiene, formalmente hablando, un aspecto económico, no es en rigor el mismo bienestar, sino el quehacer que a él se ordena, es decir, aquél al que denominamos económico; 2.ª, que si a su vez, y según su natural índole de medio para conseguir el bienestar, también posee una dimensión moral ese quehacer, ello se explica por una doble razón: a) porque asimismo el bienestar tiene un aspecto moral; b) porque no todo lo que cabe hacer para conseguir el bienestar es lícito o correcto moralmente, aunque resulte bien si únicamente se le considera desde el punto de vista de la economía normativa. Es decir, que el problema de la licitud moral del bienestar tiene el carácter de una «cuestión mixta» de la economía y de la ética, porque el quehacer económico, de suyo encaminado al bienestar, se halla provisto de ambas dimensiones. Por tanto, sólo en virtud de que el quehacer económico tiende *intrínsecamente* al bienestar, puede ser éste el objeto de una cuestión común a la economía y a la ética. Reparemos bien en el sentido de esta intrínseca y objetiva orientación del quehacer económico hacia el logro del bienestar. El término «natural» puede ser útil para perfilar ese sentido, aunque sin duda tiene el inconveniente —en cierto modo, una ventaja también— de obligar a advertir que la naturalidad de que se trata no es meramente física, es decir, excluyente de toda intervención del libre arbitrio. Por otra parte, al afirmar la intrínseca y objetiva orientación del quehacer económico hacia el bienestar, no se excluye tampoco que este quehacer pueda a su vez servir para otros fines, ni que ese nuevo servicio sólo parcialmente sea explicable por la innegable posibilidad de una diversa «orientación subjetiva». Entre esos fines puede hallarse también el consistente en la satisfacción proporcionable por el mismo ejercicio de las actividades económicas. Con razón, en efecto, se asegura que hay gustos para todo, afirmación que aquí desde luego no posee ningún matiz despectivo y que tampoco hay por qué tomar únicamente de un modo subjetivista, pues su sentido puede ser el de decir que realmente se dan muy diversas clases de valores, y que, en la misma realidad, éstos,

como las guindas, se enredan unos con otros. Ello es lo que también hace posible la orientación subjetiva del quehacer económico hacia el poder político y quién sabe hacia cuántas cosas más, ya sea a través de ese mismo poder, ya por otros medios y rodeos. Desde el punto de vista subjetivo —por el lado del *finis operantis*— el tema de la posible orientación, y el de la serie de las subintenciones, del quehacer económico, se convierte en el cuento que nunca se acabaría de contar. En cambio, es cosa muy cierta, hablando objetivamente, que el quehacer económico se ordena —como a un mediato o indirecto *finis operis*— hacia metas de rango superior al que el bienestar puede tener. O lo que es igual: el bienestar es en sí mismo y de suyo un fin por principio *abierto* a otros fines más altos en cuanto más expresivos de la humanidad del ser del hombre. Justamente en esa «apertura de principio» reside un segundo título para poder considerar al bienestar desde la perspectiva de la ética. Sólo que esta vez no se presenta ninguna connotación de sentido económico.

Por ese segundo título se habría, en rigor, de empezar, si no ocurriese que lo que primero nos conviene saber es por qué el bienestar puede tener una dimensión ética independientemente de los medios para llegar a obtenerlo y de los fines hacia los cuales cabe a su vez dirigirlo. Y aquí nos encontramos nuevamente con la moral hedonista. Esta moral responde expeditivamente a la cuestión. En efecto, el bienestar, según el hedonismo, tiene un valor moral, y de indudable signo positivo, por la sencilla razón de que el supremo, y en definitiva único verdadero, ideal propio del hombre es el que se resume en el placer. Realmente, se hace muy difícil distinguir, dentro del hedonismo, entre el sentido de la voz «placer» y el del término «bienestar». Ya vimos en el capítulo anterior cómo hay también quien se cuida de «formalizar» y «depurar» el ideal del placer, empresa a la que tampoco han sido ajenos algunos de los representantes más conspicuos de la moral hedonista y que acaba, por su inevitable ambigüedad, sin lograr por completo su intención. Sin embargo, no es ésta la ocasión de discutir la moral hedonista ni ningún tipo de materialismo más o menos formalizado y depurado, porque realmente no hace falta ser materialista para referir el bienestar a los bienes más propia y directamente materiales de la existencia humana. Digámoslo con todo el énfasis preciso: aunque la significación de nuestro término pueda alargarse, como la del placer, hasta incluir las más nobles satisfacciones de que el hombre es capaz, aquí no nos importa ni nos tienta esa difusa acepción porque nos viene demasiado ancha para el problema de la licitud moral del bienestar. Este problema no es ningún problema si no se parte de una jerarquía de los bienes donde el nivel más bajo pertenece a los que son más comunes al hombre y al animal, y donde la cima corresponde a los más específica y propiamente humanos. Desde luego, nadie puede prohibir que el término «bienestar» se aplique a los efectos subjetivos de ambas clases de bienes; ni aquí se trata de preconizar ninguna tiranía lexicográfica en nombre de los supremos intereses del espíritu humano. Por lo común, las tiranías empiezan invocando los más altos valores, aunque luego resulte que se quedan en los más bajos. En nuestro caso, más bien se trata de lo inverso, siquiera sea únicamente para evitar el peligro de una «tragicómica» caída en el momento mismo de empezar. Por consiguiente, si alguien quiere hacer uso del término «bienestar» en la

difusa acepción que mete en un solo bolso las satisfacciones más diversas, y esto le proporciona alguna satisfacción, nada habrá que decir sino que allá él se administre su terminología particular como le plazca, sin que esto le dé derecho, sin embargo, a profesar un demagógico igualitarismo de los diversos bienes y valores, sobre la base, puramente subjetivista, de que todos le dan algún placer.

Lo esencial y decisivo en este punto es saber conservar la diferencia entre los dos géneros de bienes y no dejar de ver la jerarquía de sus diversos planos de valor. Acerca de la cuestión terminológica, lo que en definitiva hay que decir es que no pasa de ser accidental. Ello, no obstante, el más común de los usos de la voz «bienestar» reserva la aplicación de esta palabra para los efectos subjetivos de los bienes más propiamente materiales. Así las cosas, y sin olvidar que entre esos bienes se hallan también los servicios cuyo valor remite a los aspectos más propia y formalmente materiales de la existencia humana, la cuestión de la moralidad del bienestar considerado en sí mismo (no como aquello hacia lo cual se orienta objetivamente el quehacer económico, ni como un cierto medio y condición para otros fines de mayor valía) es el problema de si para el hombre hay el deber de procurarse los bienes más materiales que requiere su vida. Fácilmente se advierte que lo que así se plantea no es el problema de si el hombre se encuentra en el deber de conseguir el placer que esos bienes le pueden proporcionar. Aunque atañe a los bienes materiales, la cuestión planteada no tiene nada que ver con la moral hedonista, pese a que se sigue hablando de deber, o mejor dicho, porque no sería lícito hablar de él dentro del hedonismo. El prestigio del concepto del deber no parece casar con el descrédito, no sólo ético, sino incluso estético, de la concepción hedonista de la vida. El hedonismo, en suma, estribaría en la negación del deber, en virtud de una pura afirmación del placer. Y aunque esto no sea, históricamente hablando, muy correcto —en el sentido de no responder a la verdad de lo que fue de hecho el hedonismo, ni tan siquiera en sus peores horas—, tampoco deja de expresar la idea que suele tenerse de él y que a su modo contagia —he ahí por qué nos interesa en este asunto— a la propia noción del bienestar. Encuadrada en el concepto del placer, ¿no queda la noción del bienestar en un plano excesivamente bajo para que nada menos que un «deber» se relacione con ella?

Parece así que todo el deber que cabe en ese plano es un deber inferior, y como quien dice a ras del suelo, de tan menguada categoría como el placer y como el bienestar: un deber, en una palabra, «material»; y con ello estaría ya dicho todo lo que hay que decir acerca de esa enojosa obligación, o serie de obligaciones, que nos recuerda por su contenido nuestro inevitable parentesco con los puros y simples animales. Arrastrando la carga de nuestra animalidad, tendríamos, si es forzoso el reconocerlo, junto al noble conjunto de los deberes propios del espíritu o, por debajo de ellos, una especie de sótano moral, donde estarían nuestros deberes materiales en función de los bienes respectivos y que, mal que nos pese, son efectivamente tan deberes como cualquier deber espiritual. Reconozcamos, pues, que son deberes, pero ¡cuidado con ellos!, que están demasiado cerca del placer. He aquí la «antífrasis» de lo que puede ser un auténtico deber del bienestar. Aceptada a regañadientes por un espiritualismo cuyo olímpico gesto resulta ya

sospechoso, la idea de esos «deberes materiales» supone, de una manera subrepticia, cuando no lo ostenta a flor de piel, un concepto hedonístico, sino que con signo negativo, de lo que aquí, sin más complicaciones, llamamos el bienestar y que en principio no hay ninguna razón para que nos saque los colores a la cara. Si nos podemos avergonzar ante él, no es porque los riesgos denunciados por el archiespiritualismo resulten inevitables, sino más bien porque *de hecho* ha habido alguna ocasión en la que no los hemos evitado, y porque por lo visto no tenemos una memoria demasiado frágil. Por lo demás, el hedonismo, incluso en sus más toscas apariencias, no es tan sólo una tesis que abstractamente cabe repudiar, sino también la forma de una conducta en la que podemos incurrir, por más que la despreciemos estética y moralmente (sobre todo, en el caso —en principio, posible— de carecer de la experiencia de ella).

Pero dejemos estas «psicologías», porque el asunto no es propiamente psicológico, ni mucho menos de la psicología diferencial que se ocupa de los diversos caracteres y los varios temperamentos. El análisis *lógico* de la idea del deber hace caer en la cuenta de que no es admisible la distinción entre los deberes materiales y los deberes espirituales. Hay algo más que el hecho, ante el cual no consigue encubrir su repugnancia el puro espiritualista, de que también, y pese a todo, son deberes los que atañen a los bienes materiales. Y ese algo más consiste, digámoslo con una paradoja que en realidad no lo es, en que no hay «deberes materiales», o sea, en que el concepto mismo de un «deber material» es la idea de una contradicción o de un imposible. Sólo hay deberes espirituales, porque el deber es cosa del espíritu. El puro y simple animal no tiene ningún deber porque no es libre, es decir, por no darse en él esa peculiar forma del espíritu que en cambio se da en el hombre como la libertad del albedrío. Ahora bien, por no ser el hombre puro espíritu, sino cuerpo también, el deber (espiritual siempre formalmente) puede tener por objeto algún bien material. Lo material entonces no es el mismo deber, aunque éste implica o supone el cuerpo que el hombre tiene, sino el objeto al que el deber apunta; y aun la propia mediación del cuerpo humano es posible tan sólo en la medida en que tenemos la posibilidad de objetivar nuestro cuerpo. Esta objetivación o, mejor dicho, la auto-objetivación del propio hombre bajo el aspecto de la corporeidad que se da en él, es un acto de nuestro espíritu. Poseemos un cuerpo reflexivo porque no somos únicamente cuerpo. Mas también es verdad que somos cuerpo realmente, y de tal modo que, además de serlo y de saberlo, también sabemos que necesitamos de otros cuerpos. La forma según la cual esta necesidad se nos presenta, nuestra propia manera de vivirla, es la conciencia de un haz de necesidades que nos incitan a darles satisfacción. Pese a su aparente vaguedad, la voz «incitan» es quizá la mejor para expresar exactamente lo que ocurre. El deber de atender a dichas necesidades presupone, ante todo, que éstas se limitan a incitarnos, por mucho que nos apremien. Veamos por otro lado lo que esto quiere decir, porque es decisivo para entender la índole del deber que se refiere a algún bien material.

Todo deber apunta a algún objeto, como también toda necesidad que siente el hombre. Sentir una necesidad es, desde luego, captar y vivir su objeto como necesitante o compulsivo. Pero ocurre que existen dos maneras de que un objeto sea vivido así.

Cuando éste es sentido según la modalidad de lo absolutamente irresistible, nos encontramos ante una necesidad rigurosamente natural. Ni contra ella ni en favor de ella puede influir realmente el libre arbitrio, el cual, no obstante, se sigue dando al lado, o junto a ella, connotado como su contrapunto; y de ahí que esta especie de necesidades, pese a ser rigurosamente físicas, no se limiten a darse físicamente, sino que además de así ejercidas resultan objetivadas, conocidas. Ninguna necesidad que así funcione puede constituirse en un deber, y no porque el deber no participe del carácter de la necesidad, sino porque su objeto no es vivido según la modalidad de lo absolutamente irresistible. Nos vemos, por consiguiente, en un deber cuando estamos ante una necesidad contra la cual, o en favor de la cual, el libre arbitrio puede realmente influir. La peculiar necesidad en que consiste lo que se llama el deber no se presenta, en calidad de deber, de una manera física, ni siquiera en el caso de que su objeto sea físico, sino tan sólo en una forma objetiva, como algo que de suyo nos requiere a darle satisfacción, pero a lo cual podemos denegársela. Y así vivimos nuestro libre arbitrio incluso cuando decimos «sí» al deber: no sólo como se vive el contrapunto de una necesidad, sino como se llega a hacer presente el poder autodeterminativo de una personal reacción ante ella. Pues bien, la necesidad *sui generis* en la que estriba la índole del deber puede hacerse presente, ser sentida, como la forma según la cual vivimos un objeto de índole material. Para ser objeto de un deber no es menester ser espíritu. Ello únicamente es necesario para ser sujeto del deber; y el deber mismo es, por tanto, una realidad espiritual, ni más ni menos espiritual en unos casos que en otros, aunque recaiga sobre algo material y aunque también sea «incitado» por una necesidad que se derive de nuestro propio cuerpo y de su relación con otros cuerpos.

Respecto del bienestar, se da en el hombre una efectiva «tendencia», correspondiente a una cierta necesidad, y al propio tiempo un «deber». Y no hay en ello ninguna contradicción, porque la tendencia humana al bienestar, según veíamos en la primera parte de esta obra, no es natural en un sentido excluyente. Su naturalidad no es de tal índole que la inmunice a nuestro propio arbitrio. Tenemos, desde luego, esa tendencia como algo que no nos hemos dado libremente, y por eso la vemos, con razón, como una tendencia natural, pero a la vez advertimos que podemos tomarnos iniciativas en la manera de satisfacerla. Más aún: no es imposible ni ineficaz nuestro deseo de oponernos a ella, igual que también nos cabe decir «no» a nuestra natural tendencia a subsistir. A la vista de todo esto procede, en consecuencia, preguntarse: ¿por qué es preciso, éticamente hablando, que le digamos «sí» a nuestra natural tendencia al bienestar? O sea: ¿por qué hay que afirmar que el bienestar es realmente el objeto de un deber?

El «sí» moral a la tendencia al bienestar tiene primordialmente una acepción bajo la cual ya lo hemos considerado y que estriba sencillamente en reconocer esa tendencia, o dicho de una manera negativa, en no hacer ninguna maniobra con el fin de oscurecerla o encubrirla. Hay, por lo pronto, el deber de afirmar claramente que esa tendencia existe, y justo como una tendencia natural, aunque efectivamente interferible por nuestro libre arbitrio. Aceptar este hecho en todas sus dimensiones no es tan sólo una prueba de realismo, sino, en términos éticos, cumplir una obligación. O si se quiere: ser realista es

en esto, como en todo, un verdadero deber. También se cumple la obligación de ser realista si se deja bien claro que lo que el hombre libremente hace al decir «sí», con su conducta, a esa tendencia, no es un puro y simple abandonarse, sino un activo y deliberado «secundarla», ya que realmente la tendencia misma es lo primero, lo que ante todo está ahí, como aguardando nuestra decisión de satisfacerla o rechazarla. Ocurre, en suma, lo mismo que también cabe registrar cuando se toma en consideración la natural tendencia humana a subsistir. La cosa es tan parecida que en realidad se impone la afirmación de que en el fondo es lo mismo; y la prueba de ello es que el concepto de la tendencia humana a subsistir es la noción de la tendencia del hombre a subsistir precisamente como hombre y no a vivir en unas condiciones «inhumanas». Ciertamente es verdad que el hombre tiene unas increíbles «tragaderas» que, mal que bien, le hacen conllevar el malestar y soportar incluso la miseria, cuando no está en su mano el remediarla. Mas no por ello es bienestar el malestar, ni la miseria puede considerarse como la situación que más humaniza al hombre y a la que éste, por tanto, habría lógicamente de tender. No existe una natural tendencia a la miseria, como tampoco una inclinación natural al malestar, de la misma manera en que no hay un deseo natural de estar enfermo o de sentirse triste. La enfermedad y la tristeza son posibles como un cierto «déficit» de nuestro ser. Nos han hecho y constituido de tal modo que la una y la otra nos pueden sobrevenir; pero esto no significa que nuestra naturaleza tienda a ellas como para bajarnos de un nivel que no nos correspondiese, poniéndonos en el que en realidad nos pertenece a título de verdaderamente natural. Lo natural es querer estar alegre y sano. Y lo contrario es una perversión... mientras no se demuestre lo contrario, es decir, siempre, porque nunca la alegría y la salud nos pueden aparecer, en cuanto tales, como no apetecibles en sí mismas, si no estamos perturbados mentalmente. Lo que sí cabe en plena salud mental es que tanto la enfermedad como un dolor más propiamente psíquico nos resulten, a pesar de todo, apetecibles, por algo que con ellos vaya unido y que tenga un valor de más elevado rango que el de la alegría y la salud pura y simplemente naturales. Pero ni tan siquiera de esa forma resultan apetecibles en sí mismos la enfermedad y el dolor. Si se los quiere, es solamente *per accidens;* es decir, que lo *per se* querido en este caso es un valor superior al cual de hecho acompañan y que sin duda sería también apetecido sin tal acompañamiento.

La segunda acepción del «sí» moral a la tendencia natural al bienestar no es, como la primera, el deber de admitir que dicha tendencia existe, sino la obligación de secundarla, o sea, la de procurar, en lo posible, darle satisfacción, mientras no lo impida otro deber con títulos suficientes para ello. Aclaremos, en toda la medida conveniente, lo que así se trata de expresar. Por lo pronto, no se ha querido decir que el bienestar sea un deber, como tampoco se ha dicho que en sí mismo sea una tendencia. De suyo, ni es tendencia ni es deber, pero sí el objeto de ambas cosas. Acabamos de considerarlo como objeto de una tendencia humana natural, y como quiera que ésta es natural tan sólo en el sentido de encontrarse ya ahí, antes de que recaiga sobre ella nuestra personal decisión, no es imposible en principio que su mismo objeto, el bienestar, sea también el objeto de un deber. Ahora bien, nada más leer esto y apenas dando crédito a sus ojos, el fariseo que

en uno puede haber se rasga las vestiduras y conteniendo difícilmente su furor, declama más o menos lo que sigue: ¡Hasta ahí podían llegar la cosas! Pase, que ya es pasar, la afirmación de que hay una tendencia humana al bienestar (¡una tendencia «humana», como si todos los hombres, incluidos los fariseos, la tuviéramos!). Pase también, y aun a riesgo de agotar ya nuestra paciencia, que esa inclinación humana al bienestar sea vinculada a la naturaleza de los hombres, lo cual es tanto como atribuirla a Dios, siendo así que nos viene indudablemente del demonio. Pero lo que no puede tolerarse es la increíble osadía de mantener que el hombre tiene el deber de hacer todo lo posible para conseguir el bienestar.

Exprimiéndose el seso y pasando de airado a triunfalista, nuestro imaginario fariseo tal vez concluya: ¿no habrá que decir precisamente que el bienestar es tan sólo el objeto de la obligación de hacer hasta lo imposible para lograr evitarlo? Ante alguien tan convencido de la pureza de sus intenciones ni siquiera se atreve uno a balbucir, con toda la timidez propia del caso, que tal fuese lícito buscar el bienestar del prójimo, reservándose para sí algunas molestias, especialmente las útiles para ese altruista fin. Tal «transacción», por más que a uno le parezca un tanto ascética y bastante caritativa al mismo tiempo, no puede satisfacer a quien se ha instalado en el olimpo de un rigorismo sin contemplaciones. Nos dirá, sin rodeos, que semejante caridad es falsa porque no eleva moralmente al prójimo. ¿Qué progreso moral puede venir de la satisfacción de unos deseos tan cortos que sólo miran a unos simples bienes materiales? En el mejor de los casos, esa satisfacción no tendría nada que ver con la engendrada por el cumplimiento de los amargos y ennoblecedores deberes de nuestro espíritu. Por consiguiente, lo que se ha de hacer, si de veras se quiere beneficiar al prójimo, es tratar de quitarle el falso ideal que cifra el sumo bien en la alegría de la soez «manada de Epicuro», y llevarle a la seriedad que menosprecia, en nombre de los deberes del espíritu, los bajos bienes del cuerpo que tenemos que soportar.

Con lo cual hemos vuelto a las andadas. Hénos aquí, en efecto, nuevamente ante las mismas dificultades que tuvimos con ocasión del deber de reconocer la existencia de la natural inclinación humana al bienestar. Otra vez la amarga seriedad de un triste espiritualismo negativo viene a aguarnos la relativa fiesta que buscábamos. Sin dejar nunca el más riguroso luto, ese espiritualismo se imagina las más desenfrenadas bacanales tras el rótulo «bienestar», y se permite la satisfacción de condenarlo, con el placer que la venganza da a los dioses algo tocados de los defectos de los hombres. Da que pensar la idea tan «hedonista» que tienen del bienestar sus más calificados detractores. Uno tiende a creer que tal vez el hedonismo es cosa de ellos, un producto de su imaginación acalorada por impulsos mal reprimidos y que tiende a desahogarse objetivándose en la conducta del prójimo. El hedonista atormentado y clandestino recurre a una extraña forma de castigar los excesos de su imaginación: el sistema de darse los azotes en los sufridos lomos de los demás. No cabe duda de que ello es a su manera una especie de «transacción», pero tan enrevesada y complicada que lo mejor será no hurgar más en ella.

Reconozcamos, sin ninguna clase de aspavientos, que a todos *naturalmente* nos atrae

el bienestar, puede ser que a unos más que a otros, o bien que algunos sean más consecuentes, o quizá más sinceros, en el modo de confesarlo. Y aceptemos también que hay para todos el peligro real de poder pasarnos de la raya en el bienestar que apetecemos. La cosa no ha de extrañarnos en principio, porque también se dan otros fenómenos de índole parecida, fácilmente observables y que corresponden a tendencias con las cuales la natural inclinación humana al bienestar tiene en común el ser una inclinación y el ser natural y humana. Consideremos, por ejemplo, el caso de la natural tendencia humana a la salud. Ciertamente, hay quienes se preocupan de su propia salud de una manera excesiva. Lo sabemos por la experiencia ajena y por la propia. Y también es verdad que en ocasiones nos despreocupamos demasiado del deber de atender a la salud. Sin embargo, nada de ello se opone a la existencia de ese mismo deber, antes lo subraya o acentúa, juntándolo con la necesidad de la prudencia, la cual es naturalmente normativa de todos nuestros deberes y virtudes. Y así, también, el natural deseo humano de saber ha de ser regulado por la prudencia para no convertirse en una vana e impertinente curiosidad. Notemos que en este ejemplo la tendencia en cuestión no se da, cuando menos formalmente, como algo somático. El deseo de saber es en sí mismo una realidad espiritual, aunque tampoco excluya de su objeto a los seres corpóreos. Y aunque ciertamente representa una tendencia natural del ser humano, nuestra manera de reaccionar ante ésta es, en principio, objeto de un deber que no siempre atendemos, o que a veces cumplimos, por exceso o defecto, inadecuadamente.

En general, a cada una de nuestras tendencias naturales le corresponde un deber. El problema moral del bienestar no es el único que nos pone en el estado de rechazar o asumir una tendencia natural humana. Todos los problemas de la ética remiten en definitiva a la cuestión de la actitud a tomar ante nuestras tendencias naturales. Y por lo pronto es lógico que así sea, porque la ética no legisla para un ser que se encuentre enteramente por hacer. Pero veamos, aunque sólo de un modo muy sumario, el sentido de la «correspondencia» entre nuestras inclinaciones naturales y los deberes que con ellas se articulan. No se trata de un simple afán de simetría, ni mucho menos de una simple moral naturalística en la más baja acepción de este vocablo. Un pensador como Tomás de Aquino, que afirma resueltamente el valor del martirio y de la virginidad, no tiene ningún reparo en fundamentar toda su ética en el concepto de la naturaleza humana y en el mandato de secundar libre y racionalmente nuestras inclinaciones naturales:

«Todo aquello hacia lo cual el hombre tiene una inclinación natural es naturalmente captado por la razón como algo bueno y que por tanto hay que tratar de conseguir, y lo contrario como algo malo y vitando»[128].

Examinemos las ideas esenciales de este texto. Las tendencias o inclinaciones «naturales» a las que en él se hace referencia son las que «por naturaleza» tiene «el hombre», lo cual quiere decir las dos cosas siguientes: 1.ª que no son adquiridas, sino innatas (y, por tanto, que entre ellas no figuran las pasiones ni los hábitos que puedan ser contraídos); 2.ª que están dadas en todo ser humano, y no tan sólo en tales o cuales hombres por razones distintas a lo que es la naturaleza humana en general. Tras esto, conviene ver qué significa el que la razón capte naturalmente como bueno todo aquello

hacia lo cual tiene el hombre una natural inclinación. ¿Qué significa aquí «naturalmente»? El sentido más propio de este adverbio es el de la *espontaneidad* de la manera en que algo se cumple: en este caso, la espontaneidad de la manera en que la razón capta como bueno a todo lo que es objeto de una tendencia natural de nuestro ser. Lo que así se presenta como bueno es captado como tal por la razón, y ello de un modo espontáneo. No es que sea irracional el tomar como buenos los objetos de nuestras inclinaciones naturales. Por el contrario, es enteramente racional —perfectamente lógico— proceder de este modo. Lo que en realidad sería ilógico o, mejor, por completo antirracional o incoherente, es pensar que por naturaleza un ser tendiese a lo que por naturaleza es malo para él. Digamos, pues, que la razón actúa en este asunto de una manera «lógica y natural», con la espontánea y no aprendida lógica que en todo caso hace falta incluso para poder aprender lógica y para hacer las reflexiones de la ética. Y advirtamos, en fin, que así como la lógica no acaba, sino tan sólo empieza, en la espontaneidad de la razón, la ética no termina, sino sólo se inicia y fundamenta, en la espontánea captación racional de los objetos de nuestras tendencias naturales como algo bueno para el ser humano.

Para poder llamar «naturalística» —en la peor acepción de la palabra— a esta manera de abordar la ética, habría que considerar como ya dicho (aunque fuese tan sólo implícitamente) lo que aquí de ningún modo se ha afirmado, a saber: que los objetos de nuestras tendencias naturales o, respectivamente, estas mismas inclinaciones tienen un valor ético, es decir, que son, en sí y por sí mismas, cosas éticamente valiosas. Este salto desde lo natural a lo moral es una hazaña acrobática que ni siquiera ha sido aquí intentada y de la cual no hay otra cosa que decir sino que sería el suicidio de la ética. Si cabe hablar de una ética natural —una ética de la libre afirmación de nuestro ser—, es en distinto sentido y desde luego por muy otras razones. Lo calificable éticamente es nuestra libre conducta, lo que los hombres hacemos porque queremos libremente hacerlo, y aun nuestro libre y más íntimo querer. Y tampoco es que el libre arbitrio tenga en sí un valor ético. Su papel se reduce al de una condición imprescindible para que el valor ético se dé. Los hombres no tenemos libre arbitrio por haberlo elegido libremente, sino tan sólo como un aspecto o dimensión de nuestra naturaleza, es decir, en calidad de algo tan dado ya en nuestro ser como en éste están dadas nuestras inclinaciones naturales. Lo que ocurre es que el hecho de tener libre arbitrio —un hecho tan natural, tan no adquirido, como lo es también para el ser humano la posesión de las inclinaciones con las que ya se encuentra— hace de nuestro ser una cierta tarea para sí propio: una tarea que cabe hacer bien o mal, siendo este bien y este mal el peculiar asunto de la ética.

Quiéralo o no, el hombre es para sí mismo una tarea. Sus demás menesteres, por importantes que le puedan ser y parecer, implican este esencial y radical menester que le viene del hecho mismo de ser hombre: un hecho ciertamente singular y a primera vista paradójico, por ser, como quien dice, un «hecho a medias», la cantidad de hecho necesaria para que sea posible la tarea de hacerse a sí mismo hombre. «Somos libres», o sea no estamos hechos del todo; pero «somos», o sea, tampoco lo tenemos todo por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea realmente una tarea efectiva —una tarea que

unos sujetos efectivos hacen— es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales. De lo contrario, el hombre se haría a sí mismo de la nada, lo cual le exigiría ser más que Dios, porque lo que éste crea son otros seres en los cuales Él mismo no consiste. Ni el hombre ni Dios se crean, y no porque el crear sea un imposible, sino por no ser posible autocrearse. Lo que sí cabe es hacerse, y esto es lo que al hombre le es posible, y no sólo posible, sino además necesario, aunque bajo la forma de la libertad. El hacerse que le es necesario al hombre por la razón de ser hombre es precisamente un libre hacerse, mas no tan libre que no presuponga un cierto haber natural, en el que entra por lo pronto el libre arbitrio que realmente tenemos como algo que no nos damos, sino con lo cual nos encontramos. Es un abuso increíble, o bien una ingenuidad superlativa, el prescindir de nuestro haber natural cuando nos vemos ante la tarea que más radicalmente nos concierne. A la hora de hacernos cargo de los demás menesteres que tenemos, procuramos saber con qué recursos contamos, cuáles son nuestras fuerzas y cómo las debemos emplear. En una palabra, nos medimos, para luego tomar todas las medidas necesarias en función de lo que queremos y tenemos que hacer. La economía se enlaza por su base con todos estos cálculos «realistas» o que al menos pretenden serlo. Tal pretensión es lógica y prudente, sin anular por ello a la libertad. La economía es una cierta forma de la lógica que el hombre debe emplear para no dejar de ser prudente; y la prudencia, a su vez, tiene sentido sólo en un ser libre, pero que no por ello desatiende las circunstancias de su propio ser.

El modo en que somos libres no consiste en hallarnos desprovistos de toda realidad circunstancial. Ahora bien, no hay, no puede haber, circunstancias para lo que no tiene en sí alguna sustancia. Y aunque en ésta se dé la libertad, ella misma no es pura libertad cuando no es a la vez un puro ser. No está en este caso el hombre; de manera que en él no sólo hay, sino que tiene que haber, algo que no consiste en libertad —por tanto, algo que es en él naturaleza— y con lo que ante todo hay que contar en la esencial economía de la tarea que el hombre es para sí propio. Las otras formas de la economía, las concernientes a los subquehaceres que ante sí tiene el hombre, ya cuentan con que éste está dotado de una cierta naturaleza; y hasta se dan, lo hemos visto, algunas interpretaciones abusivas de la naturaleza del ser humano, como si pudiera haber economía en un ser que carece de toda efectiva libertad. Procuremos, por nuestra parte, mantenernos en una actitud equilibrada, no sólo para medir lo que es el hombre en sus múltiples actividades económicas, sino también para tener en cuenta sus recursos en el negocio de su libre hacerse. La pregunta de cómo «debe ser» este negocio supone la libertad, pero viene también de la prudencia de procurar ver lo que ya somos al negociar nuestro ser. Para la ética, y en definitiva para el hombre, el divorcio del «ser» y el «deber ser» es tan funesto como el no distinguir ambas nociones o el hacer caso omiso de una cualquiera de ellas. Desde luego, no puede haber moral sin libertad, pero ni la libertad ni la moral tienen que estar reñidas con la lógica. Más aún: la verdadera ética es la lógica del libre albedrío de un ser en cuyo haber se dan unas inclinaciones naturales. Si prescinde de estas inclinaciones, la ética no asume al hombre entero, que es el hombre

real, sino a un hombre vacío y sin sustancia, puro y simple quehacer, como un negocio sin su negociante, o en todo caso como un negociante que no tuviera intereses y que se hubiese olvidado de que hay que echar las cuentas del haber.

Entre nuestras tendencias naturales se halla nuestra inclinación al bienestar. No es el más alto de los intereses que tenemos, pero es uno de nuestros intereses efectivos, y hay que contar con él porque forma parte del haber de lo que realmente somos. Empeñarse en tratarlo como si fuera un «déficit» inicial que cuanto antes habría que ir compensando, es violentar nuestra naturaleza y hacer de ella una interpretación nada piadosa, puesto que al fin y al cabo lo que de un modo natural somos los hombres nos viene de Quien se merece más respeto que el que debemos a nuestro propio espíritu. Por lo demás, nuestra tendencia al bienestar es también una tendencia espiritual, aunque no la más noble o la más alta. Si nuestro «modo» de darle satisfacción nos impide atender a otras inclinaciones naturales de más encumbrado rango, la libertad de nuestro espíritu consistirá en suprimir ese modo y cambiarlo por otro que se adapte a la jerarquía natural de la organización de nuestro ser. Sobre este asunto habrá que hacer todavía una serie de aclaraciones. Por ahora, limitémonos a mostrar en qué sentido es *en principio* un deber el hacer lo posible para conseguir el bienestar, sin olvidarnos de que éste no significa un valor absoluto, ni tampoco de que la respectiva inclinación, por muy natural que sea, se da en el hombre junto a otras inclinaciones naturales, dotadas, algunas de ellas, de una superior categoría.

Desde el momento en que se reconoce que la tendencia humana al bienestar entra en el haber de nuestro ser, y se admite en principio que la ética, para no convertirse en una utópica y antinatural legislación, se ha de hacer cargo de todo lo que realmente somos y tenemos, el bienestar no sólo se nos aparece como lícito, sino, también en principio, como objeto de un verdadero deber. Todas las consideraciones aquí hechas sobre el nexo del «deber ser» con el «ser» y, respectivamente, con el «haber» propio del hombre, tenían por finalidad hacer patente la *radical logicidad de la moral,* su coherencia —que no supone la negación del libre arbitrio, sino, al contrario, su peculiar y positiva mediación— con la verdad natural de lo que ya es el hombre que proyecta y negocia su vivir. De esa radical logicidad de una ética hecha para el hombre se deriva, como una aplicación o concreción entre otras no menos lógicas, la tesis de que en principio es un deber el hacer lo posible para conseguir el bienestar. Pero ahora importa advertir que el mantenimiento de esta tesis significa otra cosa que la que suele decirse cuando se «justifica» el bienestar desde el punto de vista de la ética, como una condición, tampoco muy claramente definida en su calidad de condición, para el logro de otros objetivos más preclaros e ilustres. Aquí mismo hemos justificado de este modo —sin duda alguna tímido, parcial y relativo— el deber de no estar en la miseria por personal y libre iniciativa. Tal fue el caso, por cierto, cuando al discutir la idea marxista de la humanización hubimos de referirnos a la «inhumanidad» de la miseria y consignábamos, aunque solamente de pasada[129], que esta inhumanidad no lo es realmente porque la miseria constituya una forma de vida que al hombre no le sea posible padecer, sino porque no debe el hombre padecerla, ya que normal y habitualmente hace imposible la

participación en otros bienes de índole superior a los de carácter material. Al excluir de esta suerte la licitud moral de la miseria como un *status* libremente buscado o consentido, se estaba ya manteniendo de una manera indirecta la licitud moral del bienestar y, en una forma no explícita, el deber de buscarlo. En todo caso, lo explícito era la justificación moral del bienestar en *función* solamente de los más altos valores que de un modo normal o habitual requieren su mediación. Para el asunto al que nos referíamos, ello era suficiente, y cualquier complemento no sólo habría resultado innecesario, sino perturbador de la atención hacia el tema que nos interesaba. Por otra parte, ¿no es esa forma —tímida, parcial y relativa— de hacerle un lugar moral al bienestar la única que en realidad se beneficia de los prestigios de una autorizada tradición? Aquí está el meollo del problema. ¿Cómo puede explicarse que la justificación moral del bienestar se haya venido haciendo, en el mejor de los casos, por el sistema de recurrir a unos valores esencialmente extrínsecos a él? Lo primero que habría que ver con calma —con una serenidad no perturbada por un extemporáneo pudor— es si en efecto son tan extrínsecos al bienestar todos, o sólo algunos, de esos valores que parecen hacerle «de recibo» ante el espíritu, la ética, etc., etc.

Fuera del hedonismo, la defensa moral del bienestar es únicamente eso, una defensa, y por cierto una defensa del bienestar únicamente como condición de la moral. A esto puede también llamársele realismo, logicidad humana de la ética o simplemente prudencia, ya que está claro que quien quiere el fin ha de contar con los medios. Mas la cuestión que ahora se nos plantea y que acabamos de dejar pendiente no es extraña al realismo, ni a la logicidad humana de la ética, ni en suma a la prudencia, pues no está nada claro que el bienestar sea solamente una condición o un puro medio para otros bienes de superior categoría. ¿Son verdaderamente *tan* extrínsecos a la realidad del bienestar *todos* esos valores? Si lo fueran, ¿cómo podría ser el bienestar en sí mismo y de suyo una situación más humana que la que llamamos la miseria? Esta pregunta se comprende bien si en vez de ella nos hacemos a fondo la siguiente: ¿por qué es en sí misma la miseria una situación inhumana? Todos afirmamos que lo es, y sin duda tenemos razones «muy de fondo» para ello, pero hay que sacar del fondo esas razones y saber ponerlas a la luz para no convertirlas en vagas intuiciones. Ahora bien, es el caso que, al querer sacar esas razones del pozo de la intuición, tiramos, por lo visto, con tal fuerza, y de un modo tan desmesurado e imprudente, que las remontamos a las nubes y acabamos por seguir estando a oscuras o, cuando menos, sólo acertamos a ver una fracción de lo que pretendíamos explicar. Esta fracción es ciertamente importante, y aquí no se trata de negarlo. ¿Cómo no lo va a ser, si en ella estriba lo que de la miseria han dicho siempre las voces más prestigiosas? No cabe duda de que lo peor que al hombre le acontece en la miseria es que no se encuentra en condiciones de poder elevarse a los más altos valores del espíritu. Tan inhumana es, en efecto, la miseria, que el hombre que la padece ni siquiera echa en falta esos valores, porque sólo se ocupa —tan necesitado está de ellas— con las cosas más materiales. ¿Qué ocurre, por el contrario, una vez que se alcanza el bienestar? Concebido, digámoslo así, modestamente —para no tener que avergonzarnos, pero tampoco desprendernos tal vez demasiado de él— como una «cierta

suficiencia» de los bienes de índole material indispensables para poder vivir, el bienestar nos pone en condiciones de subir a la estratosfera de la ética y de la más exquisita espiritualidad, y aún nos permite hacerle ciertos ascos a esos mismos bienes materiales que tan bajos entonces nos parecen. Disculpe el lector ahora que la ironía se haya deslizado en estas frases, haciendo caricatura de lo que se merece más respeto. En realidad, esta licencia es enteramente inadmisible ante una seria doctrina que no tiene ninguna culpa de que haya quien se tome la licencia de valerse de ella para un espiritualismo estratosférico que no deja de darse buena vida. Digamos, pues, claramente, que lo aquí ironizado es la abusiva interpretación de esa doctrina y no la doctrina misma, como seguramente habrá advertido el discreto lector. Pero también, y con todos los respetos necesarios, digamos con la misma claridad que esa seria doctrina puede por su parte resultar una doctrina demasiado seria, por no empezar por cosas más sencillas. Ante todo, ya es evidentemente complicado el concepto de bienestar como una «cierta suficiencia» de los bienes de índole material indispensables para poder vivir. ¿Qué es realmente esa «cierta suficiencia»? Antes de pretender contar los hilos de tan espesa y complicada madeja, habría que haber puesto en cifras, si ello fuera posible, las exigencias del «poder vivir» y, previamente, establecer en concreto cuál es el vivir de que se trata, si el del hombre o el de los animales, pues lo único cierto de la cierta suficiencia de que hablamos es su relatividad a la noción de lo que se entienda para el hombre con la palabra «vivir». Reconozcamos, no obstante, que la cuestión ha sido efectivamente planteada con vistas al vivir propio del hombre, o sea a una decorosa o propiamente humana forma de vivir el hombre mismo. Mas ¿quién le pone puertas a este campo? ¿Dónde está la cerca del decoro de una vida efectivamente humana? Todas estas preguntas y objeciones vienen, de un modo inmediato, de plantear una cuestión cuantitativa a propósito de un asunto que no es matematizable. Las mezclas de la matemática y la ética dan lugar a engendros patológicos para los que no cabe curación. Lo único que ante ellos está en nuestra mano hacer es tomar las cautelas higiénicas precisas para evitar el contagio, lo cual requiere saber dónde está el origen de estos temibles males, de suerte que no nos limitemos simplemente a prevenir sus manifestaciones más externas. La causa más inmediata, pero no la más honda, ya ha quedado indicada al señalar el «cuantitativismo» originario de estos seudoproblemas. El motivo último y más radical es el supuesto sobre el que se apoya un tal cuantitativismo: la interpretación del bienestar y, respectivamente, de la miseria, como cosas esencialmente materiales, al menos en el sentido de ser lo material lo que primordialmente vive el hombre en las dos situaciones. Ya sea por su presencia o por su ausencia —o, dicho de una manera todavía más «relativa», bien por su suficiencia o abundancia, bien por su insuficiencia o escasez—, lo material sería lo sustantivo, tanto en lo que se llama el bienestar cuanto en lo que se denomina la miseria. Y las dos situaciones resultarían posibles o comprensibles por el hecho de estar el ser humano constitutivamente definido, aunque de un modo parcial, por la realidad de su cuerpo, que a su vez necesita de otros cuerpos. Es decir, que el bienestar constituiría, en resolución, una necesidad que los hombres tenemos por ser algo que «nos lo pide» el cuerpo que no

podemos por menos de tener. Y cuando ocurre que esta necesidad no es satisfecha, también sucede que no estamos en situación de poder atender a otras necesidades, sin duda más elevadas, pero menos urgentes o apremiantes. De ahí la necesidad del bienestar, no solamente para dejar tranquilo a nuestro cuerpo, sino también para poder ponernos en condiciones de prestarle atención a nuestro espíritu, que es sobre todo lo que la miseria hace imposible o prácticamente inviable.

Examinemos los elementos de este esquema. Son, en sustancia, tres. El primero se cifra en la realidad de nuestro cuerpo, con lo que éste nos pide. El segundo es la realidad de nuestro espíritu, con sus necesidades o tendencias, no menos naturales, e incluso más específicas del hombre. Finalmente, el tercero consiste en la relación de mediación por virtud de la cual las necesidades del espíritu se encuentran condicionadas, en un «cierto sentido», por las exigencias del cuerpo en lo que atañe a la satisfacción de unas y otras. Ya hemos aludido anteriormente a la insalvable dificultad de medir bien esa «cierta medida», que en realidad no puede ser más incierta. Renunciemos, por tanto, a determinarla. Pero no renunciemos a saber lo que ya ha sido mostrado: que el último fundamento de ese imposible matematicismo se encuentra en la interpretación del bienestar y de su contrario, la miseria, como cosas esencialmente materiales. Si esta interpretación es la raíz del patológico engendro ético-matemático, a ella habrá que ir derechamente para acabar de poner en claro la cuestión. ¿Son realmente el bienestar y la miseria cosas esencialmente materiales, definibles tan sólo en relación, ya sea positiva o negativa, con lo que el cuerpo nos pide? Frente a esta pregunta quizá pudiera decirse que, en el caso de la miseria —y luego se harían también todas las reconversiones necesarias para el caso del bienestar—, se ve bien claro que el concepto de ella como algo esencialmente material no implica una desatención a su sentido negativamente espiritual, antes por el contrario lo subraya, de modo que lo esencial de la miseria consiste precisamente en impedir que el hombre atienda a los más altos valores, por encontrarse atado a las más bajas necesidades de su cuerpo. Y si esto se admite, el bienestar queda correlativamente ennoblecido y espiritualizado, *pese* a su carácter material, por ser una condición indispensable para el trato del hombre con los valores más dignos de interesarle. ¿Cabría hacer una defensa más brillante de la necesidad del bienestar y del rechazo, a su vez, de la miseria? Pues bien, ante el desafío de esta pregunta, que por fin nos lleva a lo esencial, lo primero que hay que decir es que ciertamente no hace falta suprimir el realismo para conseguir la honestidad, ni siquiera en sus formas superiores. Por el contrario, cualquier forma de honestidad, incluso las que no tienen mayor viso, exigen una actitud enteramente realista, y este realismo a ultranza significa, discúlpese la insistencia, que no se trata de un realismo a medias, sino de un realismo entero y verdadero. Pero eso es lo que *no es* el exquisito realismo, que sólo ve una parte de lo que al hombre en la miseria le sucede. Trataremos de hacer visible la otra parte, la que menos se ve.

Desde el «punto de vista del espíritu», lo más espectacular de la miseria es el hecho innegable de que el hombre que la padece no está en situación de abrirse a los valores humanos superiores. Bastante tiene con sobrevivir, aunque ello quiere decir,

naturalmente, que no ha perdido todavía el espíritu. Como sigue viviendo, lo conserva, pero exclusivamente lo reserva para los más imprescindibles menesteres que exige el seguir viviendo, y, si hace falta, se decide a usarlo para lo que en otra situación sería un grave quebranto de la más elemental honestidad. No es que la miseria sea inmoral, en el sentido de que fuerce al hombre a hacer deshonestidades. Lo que ocurre es mucho peor, pero no, claro está, en el plano de la moralidad, sino ya en el nivel en que es posible, y a la vez necesario, que el hombre se comporte «amoralmente» por tener el espíritu obturado para cuanto no sea el objetivo de poder seguir teniendo vida. La unilateralidad de este objetivo concentra toda la fuerza del espíritu y la convierte en un mero instrumento de la tendencia natural a subsistir. En la extrema miseria el hombre sobrevalora lo que se encuentra a punto de perder o, mejor dicho, no valora otra cosa, ni siquiera a ese espíritu que le mantiene vivo y de cuyo servicio no es consciente por estar en el caso de ser tan materialmente servicial que sólo para la materia tiene ojos. Es, pues, en resolución, la miseria el estado en que el hombre se siente y vive a sí mismo en la forma de una materia que sólo tiene necesidad de la materia. Y en la medida en que esto le sucede no es consciente de ello por completo. El materialismo no es la tesis de quien realmente vive en la miseria. Quien de hecho la sufre no está para mantener ninguna tesis, sino que se limita a sostenerse como puede en la vida, aunque, eso sí, en una vida radicalmente «materializada», en la forma en que ello le es posible a un ser que sin embargo sigue teniendo espíritu. La pura y simple materia, además de no poder ser materialista, ya no se puede materializar. Al hombre, por el contrario, le es posible esa forma de estar materializado —esclavizado a lo más material de sí mismo y de su contexto— en la que estriba la situación de la miseria. Por consiguiente, lo que ante todo le pasa al hombre que está en ella es que no trata las realidades materiales en una forma expresa y propiamente espiritual. Es verdad que, al tratarlas, pone en obra su espíritu; pero más bien ocurre que no las trata, sino que está por ellas dominado, o sea materializado. No las domina, no es un señor de ellas, y, por lo tanto, su espíritu tampoco se «expresa» en ellas.

No es sólo que quien padece la miseria está forzado a atender «casi» exclusivamente a los bienes materiales necesarios para poder subsistir, sino que su actitud ante estos bienes es la menos expresamente espiritual que al ser humano le cabe: es decir, la actitud, si realmente puede dársele este nombre, en la cual el espíritu tiene menos expresión en la materia, como si nada pudiera hacer con ella y ante ella, salvo buscarla en su más nuda realidad. La materia que el hombre en la miseria necesita es la más material, la menos investida del espíritu, o sea la que más rápida o expeditivamente satisface las urgencias vitales. De ahí que la distinción entre la «miseria espiritual» y la «miseria física» no se pueda aplicar a aquellos casos en que se está dando la segunda, sino únicamente a aquéllos en los que ésta no existe. Sólo entonces puede ocurrir que el ser humano, sin tener el apremio de sus necesidades más biológicas, desatienda, no obstante, las propias o peculiares de su espíritu. Y éste «no obstante» quiere sin duda decir que cuando no hay en realidad miseria física, la espiritual no es necesaria, sino tan sólo posible, de modo que si de hecho se está dando, no es porque la atención a los más urgentes menesteres siga

siendo tan imperiosa que le impida al espíritu expresarse en los medios materiales necesarios para poder subsistir. Al contrario, justo porque no hay ya miseria física, la posibilidad de esa expresión se encuentra también ya dada, y dada como presente ya al espíritu, aunque sea en una forma incoativa y, por lo mismo, muy rudimentaria. Poca cosa, en efecto —en rigor, nada—, habría que pensar que es el espíritu humano, si el hombre, ya aseguradas sus condiciones de vida por tener a su alcance los medios necesarios para ello, no se hiciera consciente, ni siquiera de un modo elemental, de su peculiar ser y valer. En verdad esto sería contradictorio, porque el hecho de superar lo que se llama la miseria física no puede ser vivido por el hombre sino como un sentirse absuelto o libre *de* la preocupación en que ella estriba y, a la vez, también disponible o libre *para* otros menesteres y cuidados. Esta liberación, mínima, si se quiere, en sus comienzos, es la manera más elemental en que el espíritu se encuentra consigo mismo, su primer respiro o desahogo después de la forzada hipertensión que en la miseria ata al hombre a la más crasa materialidad. Si la miseria (física y espiritual) es, como antes veíamos, una materialización del ser humano —se sobreentiende, toda la que en este ser se puede dar—, la superación de la miseria tiene que consistir en una espiritualización del mismo hombre —se sobreentiende, la que cabe en un ser en el que ya el espíritu existía, sino que reducido o limitado a concentrar su atención en el modo de una forzada hipertensión hacia aquello que más inmediatamente satisface los apremios biológicos—. Y si esta materia fue hasta entonces la más inmediata o nuda porque «el horno no estaba para bollos», ahora que ya el espíritu se siente como descargado o aliviado puede ir hacia ella en una nueva actitud, que es por cierto la inversa de la que había venido manteniendo.

La posibilidad de esa inversión de la actitud del espíritu es ya la posibilidad de la postura que en realidad merece denominarse una actitud, por consistir en algo que propiamente —libremente— el hombre toma, haciendo uso de una libertad que, aunque antes se daba en él, no le estaba dada, sin embargo, como por él asumida de una manera propiamente humana: lo impedía la miseria, con todo su peso físico. Superar la miseria es, por lo tanto, y de un modo inicial, empezar a asumir humanamente la libertad que ya naturalmente el hombre tiene: expresarse, decirse a sí mismo el hombre que hay en él alguna libertad, y expresarla, hacer efectivamente algún uso de ella. En general, la libertad no se presenta sin referirla a un uso, actual o pasado, de su poder. Ahora bien, este uso no puede consistir, sea cualquiera su forma y su momento, en hacer lo posible para lograr vivir sin la materia, pues tal hacer es cosa tan inviable para el hombre como ese mismo vivir, y porque ya se encargan de desmentirlo las ineludibles exigencias vitales que el hombre sigue teniendo, aunque aliviadas, por más que haya superado la miseria. Por tanto, el uso expresivo, propia y formalmente autoexpresivo, de la libertad que el hombre mismo se toma, es un tomarse el hombre la libertad de tratar la materia, que le sigue siendo necesaria para poder vivir, como algo cuyo ser él configura, dándole una determinación que no había en ella, un cierto modo de ser del que él es autor. Con lo cual, en efecto, se invierte de alguna forma la situación que en la miseria se daba, porque ahora el hombre, en vez de limitarse a vivir determinado y constreñido por la nuda

materia —y, por lo mismo, materializado según todo lo que cabe cuando, a pesar de ello, sigue teniendo espíritu—, actúa sobre la materia y la transforma, o sea le infunde o le transfunde de algún modo lo que hay en su espíritu: en una palabra, la hace, en algún sentido, algo humanamente espiritual. Y, de esta suerte, la materia con la que el hombre entonces trata, o con la cual formalmente se relaciona en calidad y a título de hombre, ya no es la simple materia en su pura y nuda inmediatez, como sucede cuando se padece la miseria, sino una materia humanamente mediata: mediatizada por y para el hombre merced a un libre gesto de su espíritu (o, lo que es igual, una materia que ya no es sólo materia, sino algo afectado por el espíritu que hay en nuestro ser y que en ella consigue una peculiar expresión).

Bienestar significa, según esto, más que una suficiencia o abundancia de bienes propiamente materiales, y también antes que un estado subjetivo, la autoexpresión del peculiar espíritu del hombre en su circunstancia material. Esta autoexpresión de nuestro espíritu es algo que en realidad nos satisface porque naturalmente hay en nosotros una tendencia real a expresar nuestro ser en la materia que necesitamos: algo así como si en ella hubiera de «prolongarse» la información espiritual de nuestro cuerpo, o acaso como si en éste no se pudiera dar todo lo que es capaz de recibir de nuestro propio espíritu si ello no repercutiese de algún modo en nuestro contexto material. El poder que tenemos de intervenir en la naturaleza, humanizándola para nuestros fines (tanto utilitarios como estéticos), es el órgano de nuestra natural inclinación a expresar en la materia nuestro espíritu, inclinación que sólo puede traducirse en hechos cuando no nos afecta la miseria. Incluso hay que decir que, aun dadas las condiciones exteriores para poder salir de la miseria, no saldríamos de ella si no quisiéramos, con un acto de nuestro libre arbitrio, «mediatizar» —configurar con nuestro espíritu— los medios materiales naturales de los que nuestra vida necesita. Ni en su propia esencia ni en su génesis puede el bienestar ser comprendido como algo propiamente material, aunque le sea precisa la materia. El bienestar es obra del espíritu de un ser también dotado de manos, pero de manos que no se limitan a atrapar lo que naturalmente ya está ahí como un puro obsequio sin trabajo. Y si éste es preciso no ya sólo para sobrevivir —por lo cual se da asimismo en la miseria, bien que en una forma degradada—, sino igualmente para poder vivir con bienestar, ello se debe a que nuestros medios naturales nunca son suficientes, en tanto que naturales, por grande que pueda ser su cantidad y por muy buena calidad que tengan. La auténtica superación de los medios materiales naturales del humano vivir es la que el hombre consigue con su trabajo, que es tanto como decir mediante la actividad que transforma esos medios en un bien del espíritu. Justamente por ello, el trabajo que se hace en la miseria no es verdaderamente más trabajo, sino un trabajo degradado o inferior, menos humano; y si puede resultar más oneroso, lo cual no acontece siempre, no es tanto por la dureza del esfuerzo que exige, ya que puede ocurrir que no lo exija, cuanto por ser esencialmente duro para el hombre cuyo espíritu no esté aún obturado por una vida como animalizada, donde su esfuerzo, poco o mucho, sólo sirve para seguir viviendo al modo de un animal. O dicho de otra manera: el trabajo que en la miseria el hombre hace no le puede ser duro, con la esencial dureza de que hablamos, sino en la misma medida

en que al hacerlo tiene el hombre conciencia de su situación; y esto no significa únicamente que de algún modo está sustraído a la miseria, sino también que sigue no obstante en ella, y no sólo físicamente, si bien es cierto que por causas físicas. Pero esto nos plantea, inversamente, la cuestión de la miseria consentida, la que procede de una negligencia cuyo examen nos va a conducir de nuevo al deber moral del bienestar.

La miseria por negligencia o abandono presupone una circunstancia material de la cual no se desea sacar partido. En este caso es la miseria espiritual la efectiva razón de la miseria, y ambas forman un bloque cuyo peso para quien lo padece es, por lo visto, inferior al del trabajo que habría que llevar a cabo para librarse de él. Se trata, pues, de una miseria consentida que, en cuanto tal, no deja de tener sus «argumentos». La clave de ellos se cifra en la apreciación de que «el trabajo es cosa de animales», con lo cual queda dicho que lo realmente humano y racional es trabajar, puesto que no hay más remedio, lo menos que sea posible. El cinismo de esta razón —y la miseria consentida es, por su esencia, cínica— guarda una perfecta coherencia con el modo de vivir al que conduce o que intenta justificar, y del cual ya dieron un buen ejemplo, especulativo y práctico a la vez, los filósofos «cínicos», intérpretes, a su modo, de la teoría socrática de la virtud. Tal vez no discreparon mucho estos filósofos de su ambiguo maestro en lo tocante a la manera de vivir, y hasta podría discutirse si no había en las enseñanzas que le oyeron algo que diera pie a su extremosa versión. En todo caso, viven y piensan sobre el vivir estos filósofos desde una concepción «reduccionista» de las necesidades del hombre, la cual, queriendo ser un ideal o una sabiduría de la humanización, acaba irónicamente en una animalización del ser humano, es decir, cabalmente en el mismo paradero al que llegan también los que se toman por completo en serio la tesis de que el trabajo es cosa de animales. Esta tesis, aunque literalmente negativa de cuanto aquí se ha afirmado, tiene, no obstante, la sabiduría del humorismo si se mantiene dentro de sus límites y perfila a su modo una enseñanza moral: la de que el hombre puede llegar también a una manera de animalizarse si no modera el trabajo para hacer posible la atención a otras exigencias naturales. Los extremos se tocan, y el problema moral es, por lo tanto, y dicho de una manera negativa, el de no extremar las actitudes libremente tomadas: en este caso, y yendo hasta la raíz, el de no hacer extremosa la actitud que consiste en tomarse la libertad de expresar nuestro ser en la materia. Pero ¿cómo es posible que una actitud radicalmente espiritual —el primer gesto que hace el libre albedrío del ser humano frente al ámbito material en que éste vive— se llegue a convertir en una forma de animalización? ¿O es que al cabo resulta ineludible el problema de tipo cuantitativo, ya que parece que la moral nos aconseja, lo mismo en esto que en todo, evitar las demasías y los extremos?

Sigamos este consejo de la ética, que en esencia no tiene ningún sentido matematicista. Ante todo, es inconcebible que un acto de libertad pueda de suyo hacer, por intenso que fuere y prescindiendo de que no cabe en rigor hablar así, que el hombre llegue a deshumanizarse. No es que sea imposible que algo que libremente el hombre quiere le conduzca a algún modo de animalización. Acabamos de ver, por el contrario, que eso es justamente lo ocurrido en la actitud vital y en la doctrina de los filósofos cínicos, aunque

fuesen muy otras sus pretensiones. Distingamos, pues, para empezar, entre lo que se quiere libremente, pero tal vez sin percibir muy bien sus consecuencias ni sus riesgos posibles, y el hecho, formalmente libre, de quererlo, que puede no consistir en querer libremente esos riesgos o consecuencias. El hecho, en cuanto tal, del querer libre no puede llegar a hacerse, por muy grande que fuere la demasía de su «cantidad», una falta de libertad y, por lo tanto, un defecto para el espíritu o, equivalentemente, una forma de animalización. Lo impide no solamente la específica lógica de lo cualitativo, sino también la de la cantidad, por ser absurdo que algo se disminuya conforme va adquiriendo más tamaño, o que al hacerse más intenso y más fuerte vaya perdiendo su ímpetu o su vigor. Pero veamos, en cambio, lo que sucede, o lo que puede ocurrir, con lo que el hombre quiere libremente. Lo así querido puede tener un peso, estar sujeto a una objetiva ley de gravedad, que contrarreste la intención de quien lo quiere. Ello es precisamente lo que ocurre con la materia espiritualizada que el hombre libremente se consigue por medio de su trabajo sobre la circunstancia material. Este trabajo consiste —sigamos con la metáfora— en elevar la materia hacia las alturas del espíritu, de suerte que aunque la posibilidad de la subida no tuviese en principio ningún límite o *maximum,* quien hace esta faena se resiente del peso que lo material lleva consigo, ni más ni menos que por ser material y por no ser el hombre un puro espíritu, sino a su modo un ser material también (como hace falta para poder «sentir» el peso de la materia). Al no ser el nuestro un poco espíritu, sino tan sólo el de algo donde hay materia también, no podemos hacer ningún trabajo puramente espíritual donde nuestra faena sobre la materia circunstante dejara de resentirse del específico peso que ésta tiene. Por consiguiente, aunque el trabajo por sus frutos nos libere —y también por su propio gesto— del puro servilismo a la materia, no deja de ser verdad que consiste en tratarla, en ocuparse de ella, de modo que si el hombre no tuviese otra posible forma de ocupación, seguiría siempre adscrito a la materia (no como el simple animal, ni como quien vive en la miseria, pero sí como quien no hiciera ningún caso a los más altos valores).

El problema de «cuánto caso» se ha de hacer a esos valores supremos no se plantea por tener éstos un *quantum,* ya que realmente no son materiales, sino por ser limitado el efectivo tiempo disponible y por no estar este tiempo ya dispuesto o distribuido en virtud de una ley pura y simplemente natural. Para tal ley no contarían las circunstancias de época o de persona. Pero esa ley no existe, ni hay tampoco ninguna ley moral que de ninguna manera la reemplace, determinando en general la proporción que cada hombre ha de darles a las diversas partes de su tiempo. Lo que hay es la ley moral, que en cada hombre se hace respectiva a sus concretas y personales circunstancias, de atender al deber de que cada uno determine concreta y personalmente esas diversas fracciones, mas nunca desde el supuesto de que en principio el bienestar impida el dedicar algún tiempo a los más altos valores del espíritu. Por el contrario, es precisamente la miseria, consentida o forzada, lo que lleva consigo esa imposibilidad. El bienestar no sólo hace posible las horas de esos valores, sino que tiene en sí mismo un valor espiritual, no el más noble que al hombre le es viable, pero sí el que le eleva sobre una posible animalización, tanto peor cuanto más consentida. Por eso, y no sólo por el servicio que le puede hacer al trato

humano de los supremos valores del espíritu, es en definitiva el bienestar un verdadero objeto de deber en tanto que sea posible —cosa que igualmente les ocurre a los demás deberes— y sin dejar de estar en relación con nuestras demás obligaciones (lo cual se da también en todas ellas).

2. EL SENTIDO DE LA VIRTUD DE LA POBREZA

Por tener ya en sí mismo un valor positivamente espiritual es por lo que el bienestar puede también servir, a la manera de una condición, para que el hombre participe realmente en los supremos valores del espíritu. He ahí el resumen, o la tesis más significativa, del epígrafe precedente. La insistencia en la idea de que el bienestar es en sí mismo un valor positivo del peculiar espíritu del hombre fue completamente indispensable porque no hay ni puede haber otro modo de excluir *a radice* el falso espiritualismo que, en el menos grave de los casos, recela del bienestar y se cree en el deber de «decorarlo» con extraños remilgos cuantitativos, esencialmente ajenos al problema. No está, indudablemente, en ese caso la idea más tradicional del bienestar, puesto que apela a una natural inclinación que se ha de tomar en cuenta para hacer una ética realista y no una moral evanescente, superabstracta y utópica. Pero si no se advierte, con toda la necesaria lucidez, que el bienestar es de suyo y de un modo objetivo un valor del espíritu del hombre en la ineludible relación que éste guarda con su circunstancia material, se corre el grave peligro de seguir dejando a oscuras la cuestión y de abrirle una puerta a los escrúpulos más extravagantes y retóricos. La pudibunda y, por así decirlo, «acomplejada» defensa del bienestar que usualmente se hace ¿a qué se debe? No, desde luego, a una fundamentación que se remita a la tendencia natural del ser humano hacia el logro del bienestar, sino precisamente a la poca atención que a esto se presta y a la mucha velocidad con que se pasa a justificar el bienestar como una condición de la virtud (ciertamente, su título más noble). ¿Por qué ese apresuramiento? Tras él hay que suponer algún temor. Incluso cabe que haya buenas razones para no despreciar ese temor. Pero, aun así, también podría suceder que el modo en que se hace caso de esas buenas razones no fuese el proporcionado o adecuado al valor objetivo que ellas tengan.

No es, ciertamente, una exagerada forma de temor la que en la teología cristiana fundamenta la virtud sobrenatural de la pobreza «voluntaria o de espíritu». Ese temor, que de un modo realista constituye una sabia forma de humildad, es el «temor de Dios»[130], o sea, el temor de perderle, a separarse de Él, por mantener o anclar el ánimo en los bienes en los que Dios mismo no consiste y que tampoco son los que Él quiere, en definitiva, para el hombre. Se trata, en resolución, de una manera de temor filial y no servil, por ser el propio de quien, queriendo comportarse libremente como un hijo de Dios, sabe que no está libre del peligro de apartarse de Él, fijando la voluntad en otros bienes. Por tanto, ese temor es formalmente, más que un temor a Dios, un temor a sí mismo, y su raíz se encuentra en un filial y libre amor a Dios por encima de todo, es

decir, por encima también del natural amor que a sí propio tiene quien tiene ese amor a Dios. Ahora bien, para exponer íntegramente esta doctrina se ha de decir también que la pobreza voluntaria así tomada no está en relación tan sólo con los bienes de carácter material, sino igualmente con los llamados «honores», otra posible ocasión para la soberbia o autosuficiencia espiritual del ser humano. Esta expresa inclusión del tema de los honores, como bienes que la pobreza voluntaria sabe poner por debajo del absoluto o incondicionado bien, nos da en último término la clave del sentido esencial de esa pobreza respecto de los bienes materiales que, espiritualizados por el hombre, son necesarios para el bienestar. Porque si los honores se presentan, a quien los mira con los limpios ojos de una auténtica pobreza voluntaria, como algo que puede impedirle al hombre amar a Dios sobre todas las cosas, ello ciertamente no se debe a que los honores sean, pues no lo son, unos bienes de carácter material, sino a que tampoco son el sumo bien que Dios para el hombre quiere, por más que exclusivamente pertenezcan al haber del espíritu y de esta suerte resulten apetecibles. O sea que si la pobreza voluntaria ve también un peligro en el bienestar, no es por ser materiales los bienes que ésta supone, ni por creer, ya que ello sería un error, que el bienestar es de suyo algo esencialmente material. En cuanto espiritualizados por el hombre, son también, y a su modo, espirituales los mismos bienes que el bienestar materialmente implica, y éste a su vez es objeto de un primordial deber, tendencialmente inscrito en nuestra naturaleza, por lo cual, según ya señalábamos, viene al cabo de Dios y no tan sólo de nuestras formas humanas de ser y de apetecer.

A pesar de ello, ha sido lo más frecuente el poner todo el énfasis en la presunta «índole material» del bienestar y, por lo mismo, en el riesgo de que así se materialice el ser humano, por donde ocurre que uno termina viéndose como «entre la espada y la pared», forzado a toda clase de equilibrios, y de angustiosos cálculos infinitesimales, para evitar las interpretaciones «miseristas» de la virtud de la pobreza voluntaria y no caer, por otra parte, en un «lujismo» consciente o inconscientemente opuesto a ella. La situación no puede ser más dura y, si se la toma en serio, menos realmente humana. Y así —«cuando pitos, flautas, y cuando flautas, pitos»— tenemos los oídos destrozados y el ánimo encogido por el estruendo de un antimaterialismo de dos caras, que nos rodea por todos lados de materia y nos hace creer que somos materialistas por activa o pasiva. A estos efectos, una de las canciones que ahora más se repiten es el lírico ataque a la llamada «sociedad de consumo» y a sus múltiples chismes y artefactos —los *gadgets* que por todas partes nos ofrecen— eso sí, utilizados, incluso como orquestales instrumentos para una declamación que se hace a veces con la más solemne letra de homilías «cristiano-humano-marxistas» y sedicentemente «postconciliares». La zarabanda de ese espiritualismo «materialista-dialéctico» y «socioeconómico-teológico» es verdaderamente divertida para oírla de lejos y no en reiteradas ocasiones. Procuremos, ya que por un instante ha sonado también aquí, liberarnos de ella, mas no sin tratar de ver en qué género de temor está inspirada. Hay quienes piensan que ese temor originario no lo es tanto a los riesgos del puro materialismo —los cuales habrían de ser, en buena lógica, mucho menos temibles mientras más se propague el materialismo

«dialéctico»— cuanto al miedo que algunos realmente sienten ante la grave disminución de la clientela que el marxismo tenía o podría adquirir en una sociedad insuficientemente desarrollada. Ciertamente, puede haber algo de verdad en todo ello, porque es indudable que el «desarrollo» le quita bastantes armas al marxismo y muchas ocasiones a la táctica que éste había venido utilizando. De algún tiempo a esta parte esas armas han ido modificándose y ahora resultan ser tan afiladas que ya apenas se las esgrime para combatir la miseria que el capitalismo necesariamente habría de engendrar, sino para oponerse al bienestar que realmente ha engendrado. ¿A qué se debe este espectacular cambio de sentido? Lisa y llanamente, dicen muchos, al no menos espectacular fracaso que han tenido los vaticinios marxistas, agoreros de una incesante dilatación e intensificación de la miseria por todo el orbe universo. Es decir, que como en vez de lo profetizado lo ocurrido es cabalmente lo inverso, se ha invertido la táctica, manteniendo, no obstante, la estrategia: la acusación de que el capitalismo tiende siempre, en una forma o en otra, a materializar al ser humano (y justo por no ser materialista de una manera dialéctica, sino del peor modo en que de hecho se puede llegar a ser materialista).

Las referencias al materialismo de una sociedad hipotecada por el culto a los *gadgets* han podido encontrar un fácil eco en algunos cristianos que por lo visto no tenían muy claro el valor espiritual del bienestar, y cuya forma de entender la virtud sobrenatural de la pobreza consistía esencialmente en atacar las desmesuras del lujo, supongamos que nunca por envidia. La actitud de estos cristianos era el cómplice natural y el terreno abonado para la nueva táctica marxista, lo que explica el fervor con que algunos se han precipitado a secundarla en nombre de la concepción cristiana de la vida. Así, pues, el fondo de esa híbrida actitud no lo es el empeño de hacer una transacción entre el cristianismo y el marxismo. El empeño parece cosa indudable, al menos por lo que expresamente certifican, acerca de sus personales intenciones, no pocos de los cristianos en cuestión; pero ello es posible únicamente como un hecho superficial, quiere decirse como un modo de ver los resultados sin alumbrar la raíz. Porque tanto en los casos que dan pie a la sospecha de una pura actitud oportunista como en aquellos en los que hay que pensar en la ingenuidad y buena fe de quienes hacen el juego, el fondo en suma es el mismo: una pobre idea del espíritu y no, por cierto, la idea de la auténtica pobreza espiritual. ¿Es realmente tan poca cosa nuestro espíritu —lo mismo para el bien que para el mal— que tanto haya de temer de la materia? No es ése el temor que inspira a la pobreza sobrenaturalmente voluntaria. Tal pobreza se funda en el temor, no a la materia, sino a nuestro espíritu, y por tanto al posible mal uso de nuestra libertad. Ello supone el reconocimiento del poder de nuestra libertad y de nuestro espíritu. No entramos en relación con la materia ambiente de tal modo que ésta nos predetermine o configure de una manera esencial. Por el contrario, además de estar dotados del poder de configurar a la materia expresando en ella nuestro espíritu, también tenemos la capacidad de tomar libremente una actitud ante las mismas cosas materiales así espiritualizadas. Desde el punto de vista de nuestro modo personal de administrarlos y de estar ante ellos, los bienes que supone el bienestar son como los honores. Ambas clases de bienes pueden, indudablemente, deprimir el ejercicio de nuestro albedrío, pero siempre sobre la base de

un libre comprimirse o retraerse el espíritu humano en la actitud a la que se le da nombre de egoísmo. Es en éste, y no en ninguna clase de dialéctica, más o menos materialista, entre la materia y el espíritu, donde se encuentra la clave de la voluntaria falta de libertad en que se incurre al preferir los bienes del bienestar y los honores, en vez de escoger a Dios como el máximo Bien.

Pero entonces se hace inevitable preguntar qué razón puede haber para llamar pobreza a una virtud por la que el hombre se mantiene unido a lo que más le enriquece. Quien no se haya formulado nunca esta cuestión no puede haber comprendido todo el alcance de la pobreza voluntaria. ¿Bajo qué aspecto puede ser pobreza algo que exige la magnanimidad superlativa de estar unidos al absoluto Bien? Si se la ve desde su fundamento, esta pobreza es la mayor ambición que puede tener el hombre. Nada hay en ella que en modo alguno pueda constituir un expreso o latente masoquismo. No puede serlo un amor cuyo objeto es para el amante el sumo Bien y, donde, al mezclarse algún dolor, no se ama a éste por considerarlo, con un gusto aberrante y corrompido, como un cierto placer, sino tan sólo porque se presenta como un medio, como una ineludible condición para lograr lo amado. Si ese medio o condición fuese gustoso al modo masoquista, la pobreza espiritual consistiría en renunciar a él para seguir en unidad con Dios, que no es ningún sádico. Por otra parte, no puede ser morbosa esa alegría que se une a la pobreza voluntaria, como a toda virtud y, desde luego, tampoco puede ser ésta ciega ni insensible. El cristiano, que ama la Cruz como un medio, ve sus propias cruces como tales y se resiente de ellas. Cosa distinta es que no le sea lícito agrandarlas con la imaginación al darse el placer morboso o masoquista de tenerse por víctima de Dios. En ese innecesario «victimismo» hay mucha literatura y excesiva retórica, todo lo cual proviene, en definitiva y en el mejor de los casos, de una «versión romántica» de la Cruz ejemplar. Digamos, en cuanto cabe hablar así, que Dios no solamente no es un sádico, sino que tampoco puede ser un masoquista. Por consiguiente, hay que pensar que si su amor por el hombre se ha querido hacer Cruz, tendrá buenas «razones» para ello: sin duda alguna, razones que sobrepasan la capacidad humana de entender; y lo mejor será dejarlo así, no para parecer ni ser humildes, sino tan sólo porque lo peor es querer entenderlo con la óptica de nuestro pobre sentimentalismo, que además tiene el riesgo de poder ser insano. Las únicas analogías valederas son aquí las utilitarias, por ejemplo, la del que hace lo que podría no hacer, y no porque ello le guste, sino para enseñarle a alguien el camino y la verdad de la vida que le conviene seguir; o también la del médico que, sin estar enfermo, se tomase la amarga medicina (sin decir que está dulce) y con la intención de hacer ver al paciente que, pese a todo, se la puede tomar, etc., etc. (Naturalmente, todas estas metáforas utilitarias reposan sobre dos supuestos esenciales: el del amor que Dios le tiene al hombre y el del que el hombre le debe tener a Dios. Ambos son necesarios para la virtud de la pobreza, y ninguno de ellos se reduce a un «sentimentalismo irracional».)

Volvamos, pues, ahora a la pregunta de qué razón puede haber para llamar pobreza a una virtud tan ambiciosa y magnánima como la que estamos describiendo. Para ello, ante todo, se hace imprescindible distinguir el «fundamento» y la «forma» de la pobreza en

cuestión. El primero es enteramente *positivo*, por consistir en el amor a Dios, que es el máximo Bien y al cual no procedería denominarle la «negación de toda negación», por ser absolutamente afirmativo. La forma de la pobreza voluntaria es, por el contrario, *negativa*, como le corresponde a una virtud cuya función se resume en mantener el ánimo despegado del valor del bienestar y los honores para evitar que pueda quedarse en ellos y, por tanto, sin Dios. Ahora bien, esta índole formalmente negativa de la virtud sobrenatural de la pobreza debe ser explicada con el detenimiento conveniente para evitar un puro negativismo, que sería, en definitiva, un pesimismo. El carácter de negación que la pobreza voluntaria tiene no es absoluto, sino relativo. Una pura y simple negación, una negación absoluta de los honores y del bienestar, sería la que se basara, no en el bien infinitamente superior que Dios mismo es, sino en el mal que aquéllos constituirían en sí mismos. Pero hemos visto que la virtud de la pobreza no es insensible ni ciega. De suyo, el bienestar y los honores no son un mal, sino un bien; y respecto al primero, sabemos que el hombre tiene una natural inclinación y el deber, en principio, de lograrlo. Por lo demás, lo sobrenatural, de lo cual es en el hombre un aspecto la virtud de la pobreza voluntaria, no se opone a lo natural, sino que lo eleva o perfecciona. Cierto que lo perfeccionable o elevable de una manera sobrenatural no puede tener la índole de lo meramente negativo, mas tampoco se encuentra en este caso lo que es natural, y el bienestar lo es en cuanto objeto de una natural inclinación. Y lo mismo hay que decir de los honores. Sin embargo, no volveremos a ocuparnos de ellos porque, al no ser bienes materiales, no nos plantean el especial problema en que el ser de la pobreza voluntaria pone en cambio al valor del bienestar, ya que, aunque éste es cosa del espíritu, siguen siendo, no obstante, materiales los bienes que presupone. Hablando de una manera general, son «riquezas» los bienes de los que el ánimo queda despegado mediante la pobreza voluntaria, y ello quiere decir que esta virtud es relativamente negativa de todas las riquezas de los hombres en tanto que pueden alejar la voluntad humana de la absoluta riqueza que es Dios mismo. La pregunta que entonces hay que hacer es la de cómo puede el bienestar distanciar el ánimo del hombre de esa infinita riqueza que es de suyo el objeto de la mayor ambición.

Si el bienestar no tuviera «en sí» ningún valor, o si estuviésemos constituidos de tal forma que realmente no lo apreciáramos, tampoco la pobreza voluntaria tendría mucho ni nada que poder ver con él. Pero el hecho de ser realmente el bienestar un valor necesario para otros valores superiores puede hacer que nos olvidemos de que él mismo es también un valor en sí. A fuerza de querer ennoblecerlo tomándolo solamente como un instrumento o condición para otros fines más altos, se le deja de ver como es preciso para poder explicarse que tenga la facultad de separar la voluntad humana de esos otros valores superiores y, en resolución, del mismo Dios. Tal posibilidad no se daría si el bienestar valiese únicamente como un medio para cosas más encumbradas, y así y no de otra forma lo tomásemos, en cuyo caso no nos resultaría necesaria una especial virtud para vivirlo como situado en un plano inferior al de esos otros valores. La conciencia de su inferioridad estaría siempre dada, salvo en la situación de la miseria, en la cual no cabe hacer muchos distingos ni especiales ordenaciones. Habría, pues, que partir del bienestar

—al menos, de eso que llaman un «cierto o relativo bienestar»— para poder mirar el valor de éste como algo meramente relativo. Pero sucede que, como hemos visto a lo largo del epígrafe anterior, el bienestar no vale únicamente para hacernos posibles otros bienes de superior jerarquía; y además de ello, ocurre que la lucidez de la virtud (no sólo la de la pobreza voluntaria, sino la de cualquier virtud en general) es esencialmente incompatible con ver negro lo blanco, tomando como meramente relativo a un valor que vale en sí y por sí, aunque sirva también para otras cosas. Por consiguiente, la virtud de la pobreza voluntaria no deja de reconocer al bienestar como algo en sí apetecible, sino que, comparándolo o midiéndolo con el valor de Dios, se ve en el caso de menospreciarlo, o, dicho con entera exactitud y sin gestos olímpicos, lo juzga sencillamente como un valor inferior, donde, por tanto, no se debe quedar la voluntad. En este «no detenerse» en el valor intrínseco del bienestar se cifra todo el carácter *negativo* que por su forma tiene la llamada pobreza voluntaria. Todo lo cual, aun siendo mucho más fácil de decir que de hacer, todavía parece algo más difícil de entender, ya que de hecho suele interpretárselo de una manera incorrecta. Examinemos a continuación, y a la luz de lo dicho acerca de la negatividad formal de la pobreza de espíritu o voluntaria, las principales sombras que caen habitualmente sobre ella:

a) Lo primero que debiera estar bien claro, y que por lo visto sigue oscuro, es que la pobreza voluntaria no pretende excluir el bienestar. Si esa fuera realmente su intención, tendría que proponernos sin rodeos el amar la miseria y el procurar vivir en ella realmente y no hacer «como si» realmente la viviéramos, disimulando un efectivo bienestar con «un poco» de malestar bastante llevadero o ilusorio. La virtud de la pobreza voluntaria sería voluntariamente una pobre virtud si no quisiera ver con claridad que no son parte ni condición suya la miseria fingida ni la verdadera miseria. ¿Cómo lo podrían ser si el bienestar —se entiende un verdadero bienestar, no un bienestar ilusorio — es realmente una condición para que el hombre acceda a más altos valores? Una de dos: o esa condición no es necesaria, sino que libremente la añadimos porque nos gusta ponerla, o es verdaderamente imprescindible, en cuyo caso hay que ponerla bien y no medio ponerla o mal ponerla como si fuera algo vergonzoso, que se supone, pero no se expone, en su plena forma y claridad. Ha de haber aquí algún juego oscuro para que tenga la virtualidad de avergonzarnos. Se comprende muy bien que la miseria sea físicamente sucia, pero lo que no hay modo de entender es por qué el bienestar no pueda ser espiritualmente limpio por completo, de modo que para asearlo moralmente hubiera que reducirlo, haciendo de él un limitado y pudibundo bienestar. ¿Y cómo se lograría limitarlo? ¿Bastaría recortar el *quantum* del bienestar con las tijeras de la pudibundez? Tales recortes siempre serían muy relativos, porque empieza por serlo el *quantum* del bienestar. En efecto, para medirlo habría que verlo de uno de estos dos modos: o desde el punto de vista del «número» de los bienes materiales objetivamente suficientes, o desde el punto de vista de la «intensidad» de la satisfacción, que, subjetivamente hablando, proporcionan. Ambas cosas son indeterminables, si por determinar se entiende concretamente dar una cifra universalmente valedera para cualquier tiempo y circunstancia. Ni cabe despreciar la ardua cuestión, que de ello resultaría, de tener que

ponerle un cierto límite —se entiende, un límite cierto, no indefinido y vago, que no sería ningún límite— a las conquistas del progreso técnico en tanto que repercuten en la manera humana de vivir y a ella esencialmente se destinan. Por otra parte, ¿con qué derecho se le podría poner una frontera al mandato divino que nos ordena dominar el mundo? Cierto que este mandato no se puede invertir, haciendo de él un permiso para dejar que el mundo nos domine. Justo para impedir esa inversión es para lo que vale, para lo que puede y tiene que servir, la virtud de la pobreza voluntaria, la cual ha de ser posible, por lo tanto, en cualquier momento y situación, excepto, naturalmente, en la miseria. Pero esto mismo nos hace ver con claridad que el bienestar y la pobreza voluntaria son cosas de tal suerte articuladas que la primera es una condición indispensable, aunque no suficiente, para que pueda darse la segunda.

Así, pues, para que la pobreza voluntaria sea posible no hay que suprimir el bienestar, ni tratar de aminorarlo o recortarlo —todo lo cual equivaldría al absurdo de querer quitar la condición, ya por entero, ya en parte, para afirmar o poner lo condicionado—, sino que se ha de añadir algún otro factor, dado que el solo bienestar no basta. Naturalmente, ese factor tampoco puede consistir en algún incremento del bienestar. Aparte de que tal cosa ofendería a los más castos oídos, hay contra ella dos decisivas razones: la primera, que ese modo de hablar es harto vago cuando se busca una definición; y la segunda, que el bienestar, sea cualquiera su *quantum,* resulta una condición insuficiente aunque, como hemos dicho, necesaria, para que la pobreza voluntaria sea posible. Ahora bien, la índole formalmente negativa que esta virtud posee nos obliga a pensar que lo que se ha de añadir al bienestar para que ella se dé tiene que ser un elemento negativo, aunque no, claro es, negativo del bienestar. ¿Qué es, por tanto, lo que tendrá que ser negado para que la pobreza voluntaria sea posible dentro de la situación del bienestar? La respuesta más inmediata a esta pregunta tiene una apariencia muy sencilla: lo que hay que negar o suprimir es simplemente lo que se llama el lujo. Y en ello, sin duda alguna, estribaría la solución del problema, si no ocurriera que esa contestación sólo es sencilla de una manera aparente. La vaguedad de la noción del lujo replantea el problema, en vez de darle la definitiva solución. Pero aun en el caso de que el lujo pudiera definirse, el problema seguiría sin resolver, sencillamente porque el bienestar, por mucho que se le hubiera «depurado» para privarle de todo factor lujoso, no nos da todavía lo que hace falta para que la pobreza voluntaria exista. Cierto que esta pobreza se distingue de la inhumana miseria, mas no por ello se identifica al bienestar, aunque precise de él. Así, pues, una vez dado el bienestar, hace falta una nueva operación para que la pobreza voluntaria surja, y esa operación que aún hay que hacer, la verdaderamente decisiva, no puede serlo a su vez el darle algún recorte al bienestar. No es cuestión de recortes. Por muchos que pudiéramos hacer, y aun suponiendo que el bienestar no se perdiera con tanta microtomía, nunca serían bastantes para llegar al milagro de convertir a lo que formalmente no es pobreza en algo que sí lo fuese de una manera formal.

Resulta, pues, que hay que tomar otro camino si se pretende darle alguna contestación a la pregunta por lo que hace falta para que, dentro del bienestar, la pobreza voluntaria sea posible. Pues bien, aunque evidentemente ese camino todavía lo tenemos aquí por

determinar, no es menos cierto que ya quedó esbozado al definir la índole negativa de la virtud de la pobreza voluntaria. Recordemos que esa definición se compendiaba en un «no detenerse» en el valor intrínseco del bienestar, en un «no apegarse» a él, por querer estar libre para un bien infinitamente superior. Ello implica dos cosas: 1.ª, la realidad del bienestar como un valor de suyo apetecible y en el que cabe, por consiguiente, estacionarse; 2.ª, el amor a un Bien que trasciende los demás bienes y que, por tanto, da el bien de la máxima libertad. A la vista de estas dos cosas, la virtud de la pobreza voluntaria se nos ofrece entonces como una liberación, no respecto del bienestar, que no es en sí mismo un mal y que además hace falta para poder querer otros más altos valores, sino respecto de esa posible y mala forma de estar en el bienestar, que consiste en tomarlo por el más alto bien. Y así se hace patente al mismo tiempo que la virtud de la pobreza voluntaria, sobre ser en efecto una liberación, constituye también una sabiduría, una manera de clarividencia del más alto valor: una exacta visión de la Verdad que más profundamente nos libera, sin dejar de ser una visión de otra verdad más pequeña: la necesidad del bienestar, indispensable para toda ética realista, aunque no, desde luego, para una moral romántica. Y en lo que toca al peligro de que esa «pequeña verdad indispensable» se hiciera una gran mentira innecesaria, pero muy eficaz, sólo cabe decir que la virtud de la pobreza voluntaria se basa en un amor clarividente, de modo que para poder hacerse ciego, o cuando menos miope, tiene que deshacerse como amor e irse convirtiendo en veleidad. En todo caso, lo esencial del problema sobre el lujo no puede resolverse desde abajo, cortando y recortando el bienestar, sino únicamente desde arriba, por el sistema de hacer cada vez mayor la unión con el Bien supremo, sin lo cual la pobreza voluntaria es una necedad o una soberbia o, mejor, las dos cosas a la vez.

b) La índole formalmente negativa de la virtud de la pobreza voluntaria no consiste, por tanto, en un oponerse ésta al bienestar, sino en un superarlo —un no quedarse o detenerse en él—, que implica lógicamente un suponerlo. Ahora bien, cuando esta «suposición» es descalificada, el sentido de la pobreza voluntaria no se limita a desaparecer, sino que el hueco que su ausencia crea pasa a ser ocupado por una contrahechura y un remedo de esa misma virtud. Así es como surge ese fenómeno, esencialmente aberrante, en que consiste la «idolatría de la pobreza». Su curva vital es clara. Empieza por la negación del bienestar, que es el más bajo de los valores positivos, y acaba negando a Dios, el más alto de ellos, puesto que lo reemplaza por el ídolo de un puro y simple sentimiento humano. En efecto: por muy extraño que ello le pueda parecer a una mirada limpia y objetiva, la negatividad correspondiente a la esencia formal de la pobreza se puede transfigurar en un valor positivo. Basta con que se interponga el sentimiento en que nuestro espíritu se vive como un bien en sí y para sí propio: lo bastante rico, por lo tanto, para no desear otras riquezas o, dicho con un giro equivalente, para querer la pobreza, sin necesidad de amar a Dios. Ello será todo lo ilógico y soberbio que se quiera, pero es un hecho que se le puede querer, y en consecuencia hay que considerarlo como una posibilidad de nuestro espíritu y, por lo mismo, como algo que tiene en éste una raíz, cuyo sentido convendría aclarar. De lo contrario, aunque sigamos evidentemente en el derecho, y sin duda también en el deber, de recusar la idolatría de la

pobreza, estaremos a oscuras en algo que íntimamente nos concierne: la realidad de nuestro propio espíritu, de la cual ya tenemos la inquietante y sorprendente noticia de que en ella se puede dar la aberración de querer la pobreza sin que el amor a Dios lo justifique.

Hay en la voluntad de la pobreza algo que constituye un valor positivo de una manera inmediata: el señorío del hombre sobre sus propios bienes materiales. El hábito, y previamente la intención, de no dejarse dominar por ellos es el modo efectivo de tenerlos de una manera libre, es decir, de seguir teniendo libertad en la situación de poseerlos. Y esto, además de ser una necesaria condición para conservar la libertad ante los bienes meramente materiales, lo es también para seguir siendo libres respecto de los bienes materiales espiritualizados por el hombre. No por el hecho de estar espiritualizados estos bienes —hecho en el que objetivamente estriba el bienestar— se encuentra el hombre «por encima» de ellos. Hay también una posible esclavitud al bienestar, aunque sea falso que en éste, o en la tendencia a él, deba verse «la madre de la esclavitud», como con evidente énfasis retórico dice Alexis de Tocqueville. En función de esa posible esclavitud —nada más y nada menos que posible—, la voluntad de pobreza es también libertad respecto del bienestar y, por lo mismo, un esencial señorío que de un modo inmediato habla ya de la nobleza del espíritu de quien realmente lo tiene. Por eso hay que decir que tampoco va al fondo del asunto el agudo escritor francés cuando ocupándose de lo que denomina el «bienestar material», y refiriéndose a la pasión que lleva a éste, la considera como algo que «constituye esencialmente una pasión de la clase media, con la cual se extiende y engrandece y desde la cual se eleva a los rasgos sociales superiores para descender hasta el seno del pueblo»[131].

El problema, en el fondo, no es sociológico ni se resuelve hablando de las pasiones, ni mucho menos de las que son propias, o de algún modo específicas, de las diversas clases de la sociedad. Aun admitiendo que la clase media tendiese hacia el bienestar con más pasión que las otras dos clases entre las que se encuentra situada, lo que seguidamente habría que hacer es explicar este hecho, y después, también de una manera convincente, dar razón de cómo la aristocracia, pese a serlo, se deja seducir y contagiar por tan burguesa pasión. Todo esto es bastante complicado, sujeto a mil excepciones y tan de lleno incurso en la presunción, que es bastante probable que, después de darle muchas vueltas, no se sacara en limpio sino la realidad de un aristocratizante menosprecio, más o menos involuntario en el autor en cuestión, hacia la clase media y sus pasiones. Sea de ello lo que fuere, y sin negarle al tema su relativo interés, lo que aquí nos importa es otro asunto: la posible, no necesaria, esclavitud del hombre a su bienestar, independientemente de la clase a que cada hombre pertenezca y abstracción hecha de que la «pasión por el bienestar material» le venga de su misma tribu sociológica o proceda tan sólo de un contagio de la forma de ser y de sentir de otra distinta tribu. En cualquier caso, todos somos miembros de una clase, la de los seres humanos, en la que existe una natural tendencia al bienestar, con más o menos dosis sobreañadida —ello depende de circunstancias muy varias— de la pasión por incrementarlo o conservarlo. Pero a la vez esa clase a la que todos en general pertenecemos tiene asimismo una innata

tendencia a la libertad, ciertamente con grados y matices en lo tocante a la respectiva pasión. Y como quiera que lo decisivo no es aquí esa pasión, ni sus diversos grados y matices, sino la innata tendencia a la libertad, se comprende muy bien que haya en todos los hombres una igualmente natural y lógica aversión a toda posible esclavitud. Justamente, una forma de esa aversión es la que lleva a «no esclavizarse al bienestar», un «no» tan sólo posible cuando se está sustraído a la miseria y que constituye el correlato de un «sí» al valor positivo de la libertad de nuestro espíritu.

Vista de esta manera, la voluntad de pobreza es una «reafirmación» del espíritu humano ya expresamente afirmado, o, equivalentemente, autoexpresado, en la situación del bienestar. A esto pueden juntarse argumentos estéticos o de buen gusto, y hasta razones higiénicas y no sólo morales, que vienen de la virtud de la templanza y de algunos aspectos de la prudencia. Sin embargo, no todos los complementos a la esencial razón de la voluntad de pobreza son tan presentables y admisibles como los mencionados. Por ejemplo, también puede ocurrir que la pereza argumente, dado que el bienestar no se mantiene con la sola inquietud de quedarse sin él. Así las cosas, puede también ocurrir que, aun estando de lleno en el bienestar, se profese, no obstante, una «decorativa» voluntad de pobreza, más veleidosa que eficazmente real y desde luego perfectamente compatible con las razones estéticas, higiénicas y morales a las que acabamos de aludir. Sin embargo, ninguno de todos estos argumentos, ni las seudo-razones de la pereza habitual u ocasional, permiten una cabal explicación de cómo llega a hacerse idolatría la voluntad de pobreza. Para dar cuenta de tan radical transformación hay que verla en su manadero, que es la reafirmación del espíritu humano en su propio encontrarse en el bienestar. No es que en su esencia la voluntad de pobreza sea ilegítima, ni que la inspiración en que se basa tenga un valor negativo; antes por el contrario, su sentido esencial es tan positivamente valioso como le corresponde a una actitud en la que el hombre se mantiene libre ante sus propios bienes materiales. Pero en esta reafirmación el espíritu humano puede tomarse a sí propio como el supremo valor. Su elevación sobre los bienes materiales que él mismo espiritualiza es un gesto consciente que nace de su propia libertad y a ella intencionadamente se encamina como una forma de ratificarla o confirmarla. De la misma manera en que el espíritu es origen y fin del bienestar, también desempeña ambas funciones en el libre amor a la pobreza. En este «circularismo» del espíritu se constituye una imagen de lo Absoluto, a la que cabe darle el más alto de los valores, tomando pie de su innegable superioridad sobre los bienes que el bienestar implica y hasta sobre éste mismo. En suma: es perfectamente comprensible que si mira tan sólo a esa patente superioridad, el espíritu humano se cierre sobre sí mismo de una manera absoluta y se tome por lo Absoluto, llegando de esta manera a adorarse a sí propio.

En consecuencia, todo el sentido de la idolatría de la pobreza es una auto-idolatría del espíritu humano, que se cierra enteramente sobre sí. Lo que en el fondo y en la intimidad es propiamente una adoración de sí mismo se muestra en la superficie como un desprecio de los bienes materiales. En realidad, lo más despreciado es Dios, y no sólo en cuanto causa de estos bienes, sino también como el origen de un ser que al asumirse a sí propio

de una manera absoluta le excluye de su querer y le suplanta en sus atribuciones, y así la idolatría de la pobreza viene a ser una forma del humanismo ateo, o bien una deificación del ser humano. También cabe llamarla un «abstracto espiritualismo», porque en ella el espíritu del hombre intenta segregarse o abstraerse del valor de los bienes materiales y del valor de Dios. Por su segundo aspecto, el sentido de un espiritualismo semejante no es otro que la «soberbia» en su más plena y radical acepción. San Agustín considera a los pobres de espíritu *«humiles et timentes Deum, id est, non habentes inflantem spiritum»*[132], lo que equivale a decir que la soberbia es una inflación espiritual, y el soberbio un inflado y como lleno de viento[133]. Lo sorprendente es que no suela verse como muy sintomático el hecho de que la descalificación del bienestar va acompañada en sus formas extremas por un tan gran aprecio de sí mismo que formalmente es un desprecio a Dios. Para no exagerar, digamos que seguramente ello no ocurre sino en los casos más desorbitados, por ejemplo, cuando realmente se llega a la idolatría de la pobreza. Porque hay otros modos de descalificar el bienestar, que, aunque proclives a las consecuencias señaladas, no radican en la autosuficiencia del espíritu, sino más bien en una incorrecta idea del origen de la moral materialista y, sobre todo, en un deforme concepto de la significación del cuerpo humano. A este propósito nos prestan un buen servicio las reflexiones siguientes:

«He llegado a sentir —confiesa G. Thibon— indiferencia y hastío por todos los que hablan mal de la carne. O bien la flagelan y azotan como a una bestia de carga y, después de exigirle lo que no puede dar, se lamentan de su inutilidad; o bien la encadenan como a una bestia salvaje, que está siempre acechando al espíritu para devorarlo, sin darse cuenta de que el verdadero combate se libra en el interior de ese mismo espíritu. Todo eso no es más que proyectar sobre la carne la impureza del alma, transferir la responsabilidad del culpable al inocente y, en definitiva, buscar para el pecado un chivo expiatorio»[134].

El radical acierto de este enfoque estriba en hacer ver el mal moral en su auténtica sede, la misma en la que puede darse el bien moral: allí donde el hombre es libre, o sea en su espíritu. Hay un *modus loquendi* que usa el término «carne» para significar la situación en la que el hombre se halla cuando su espíritu se mantiene ligado a lo material y temporal. Realmente no es un abuso este modo de emplear una palabra cuya acepción más formal y directa se diferencia tanto del espíritu como de éste a su vez se distingue el cuerpo en los seres que constan de los dos. Se trata, exclusivamente, de una traslación o una metáfora, y su motivo es el hecho de que, en su apego a los bienes propios de la carne, el espíritu del hombre se comporta «como si» en vez de estar en la carne humana se limitara a ser lo que ella es y careciera, por tanto, de la capacidad de dirigirse a otros bienes de rango superior. De esta manera, la palabra «carne» adquiere una significación peyorativa, precisamente porque se la aplica para nombrar un degradación de nuestro espíritu. Todo ello es perfectamente lógico. Sin embargo, desde el punto de vista psicológico hay también que reconocer que da ocasión a un injustificado menosprecio del cometido y de la realidad del cuerpo humano. La carne no es más que carne, y ni para bien ni para mal hay que pedirle otra cosa; de suerte que, si el espíritu se quiere apegar a

ella, la degradación en que éste incurre no se debe a que el cuerpo sea intrínsecamente malo, sino a que el espíritu es capaz de más altos valores y está llamado a ellos. Ni tampoco es lícito decir que el espíritu se degrada o carnaliza porque la carne le pone inevitablemente en ese estado. Ello sería negar la libertad y, por lo mismo, el espíritu, en cuyo caso no habría tal degradación. Cierto que la carne «tira» del espíritu, pero nunca lo hace con más fuerza que cuando éste quiere reforzarla, incrementando las energías de nuestro cuerpo con un poder que esencialmente desborda la sola capacidad de la materia. En esos casos, cuando dicho incremento se produce, hay una traslación —esta vez efectiva y no meramente metafórica—, y no de la carne hacia el espíritu, sino la del poder del espíritu hacia las energías materiales y, por cierto, de un modo propiamente espiritual, es decir, libre: porque el espíritu lo hace y quiere hacerlo, sin que nada le fuerce.

Por todo esto, también cabe referir al bienestar lo que pocas líneas después de las palabras últimamente citadas sostiene el autor de ellas a propósito del amor del hombre y la mujer: «Lo divino puede aliarse con lo animal para librarnos de lo excesivamente humano. El amor total tiene precisamente el privilegio de ponernos en contacto con los dos mundos en los que el engaño no tiene cabida: uno infrahumano, el del instinto, y otro sobrehumano, el de la eternidad»[135]. Con ello quiere decirse que «lo demasiado humano» en el amor de la pareja humana —la aberración o el engaño— no proviene de lo divino de ese amor ni de su lado animal, sino exclusivamente del espíritu, que es lo único que puede oponerse a Dios. Otro tanto sucede cabalmente en la actitud del hombre ante los bienes y las riquezas materiales. Lo demasiado humano de esta actitud no nace de nuestro cuerpo, sino de nuestro espíritu. De ahí que tanto la adoración de la riqueza como la idolatría de la pobreza —y ambas son un engaño o aberración del espíritu— no se den en un bienestar donde se juntan el coeficiente divino de la virtud de la pobreza voluntaria y el coeficiente animal de la tendencia que hacia las cosas materiales tiene el hombre. Con ambos coeficientes hay también en la situación del bienestar un elemento humano; pero la posible demasía de este elemento —ya en el modo de la idolatría de la pobreza, ya en el de la adoración de la riqueza— es impedida *a radice* por la virtud de la pobreza voluntaria, si bien no tanto por su mero aspecto negativo, cuanto por ser divinos, y así eminentemente positivos, el objeto del amor en que se basa y el más profundo origen de ese amor.

En consecuencia, será menester pensar que desconocen el más obvio sentido de los términos quienes creen mutuamente incompatibles el bienestar y la pobreza voluntaria. En primer lugar, ¿es que confunden a ésta con la miseria? Pero en tal caso llamarían virtud a una de estas dos cosas: o bien a un estado ajeno al albedrío de quien se encuentra en él, o bien a una situación que, aunque tenga su origen en un acto de libre voluntad, termina por establecer las condiciones en las que el hombre llega a animalizarse y, por lo mismo, a no levantar su espíritu a los supremos valores. Y en segundo lugar, y por lo que al bienestar mismo se refiere, hace falta, para declararlo incompatible con la virtud de la pobreza voluntaria, interpretarlo como un voluntario apego a los bienes materiales que él supone, lo cual no es en modo alguno el bienestar, sino tan sólo una de

las maneras de vivirlo: el modo «materialista» de situarse ante él. Y, a su vez, para poder decir que este materialismo es una consecuencia inevitable del hecho del bienestar habría que suponer que nuestro espíritu se deja dominar por la materia —siquiera sea esa materia que él mismo espiritualiza— y por lo tanto que carece de libertad, o sea, que no es espíritu nada más que en los casos en que el hombre se encuentra en la miseria, precisamente cuando menos puede comportarse como un ser efectivamente espiritual, por encontrarse en la situación que más obstáculos pone al trato de los valores de mayor dignidad y envergadura (todo esto en el caso de haber pasado del bienestar a la miseria, pues cuando nunca se haya estado en el primero no es posible salir, al menos de una manera espontánea, del interés y las preocupaciones por las necesidades más urgentes del humano vivir).

Finalmente, la virtud de la pobreza voluntaria es compatible con la aceptación de las ventajas que el creciente progreso de la técnica va deparándole al hombre. Ya en este mismo epígrafe ha sido tenido en cuenta expresamente el mandato divino de que el hombre domine al mundo, aunque también se hubo de señalar que ello no significa una licencia para que el hombre se relacione con el mundo de tal forma que se convierta en un esclavo de él. Justamente se trata de lo contrario, si bien es cierto que para conseguirlo realmente y evitar el engaño o la ilusión no es bastante la técnica, sino que también resulta imprescindible la práctica de la pobreza voluntaria. Como todas, esta virtud es intensificable o perfectible, con independencia de los diversos «niveles del bienestar». Por supuesto, la diversidad de estos niveles sólo puede determinarse de una manera objetiva por la diversidad de los medios y de las condiciones materiales que el bienestar lleve consigo en cada caso. Desde el punto de vista subjetivo —el del placer o la satisfacción que cada hombre obtenga en esos varios niveles— el problema no tiene solución porque realmente es un seudoproblema. Pero el tema que habíamos iniciado tiene un sentido distinto. La virtud de la pobreza voluntaria no sólo es independiente de los presuntos niveles subjetivos del placer o, respectivamente, del dolor, sino también, y como ya hemos observado, de los varios niveles objetivos de lo que se llama el bienestar. Sigamos, pues, con el tema que había quedado pendiente. Desde el punto de vista de la técnica, el dominio del hombre sobre el mundo es una tarea indefinida, a cuyo través va acrecentándose la capacidad de disponer de nuestro contorno material, conforme aumentan los medios de someterlo a los intereses humanos. Pues bien, no se ve que el creciente perfeccionamiento de estos medios pueda alcanzar un grado moralmente ilícito de suyo. No sólo no conocemos ese límite ni podemos determinarlo, sino que el temor de que lo haya carece de fundamento, aunque parezca un síntoma de prudencia. En efecto: para sentir tal temor hace falta creer que a partir del momento en que se llegue a un cierto nivel de vida, el espíritu habría de quedar esclavizado por las condiciones materiales que le permiten al hombre el correspondiente bienestar. Al pensar de este modo, se incurre, sin pretenderlo, en una forma de materialismo. No se quiere ser materialista en el sentido práctico de la palabra, pero a la vez se mantiene un materialismo teórico, porque se acepta que la materia espiritualizada por el hombre —aquella con la que trata el ser humano en la situación del bienestar— puede imponerse al

espíritu y hacerle un esclavo suyo, cosa que no acontece en la miseria. De ésta cabe decir, y lo hemos dicho, que es una inhumana situación en la que el espíritu del hombre se encuentra a su manera esclavizado, no por los bienes que él mismo espiritualiza, sino por la materia más natural y nuda. Pero en rigor lo que sucede entonces no es que las cosas materiales necesarias para poder subsistir se apoderen del espíritu del hombre, sino que éste se encuentra dominado *por su propia preocupación* ante la falta de ellas o ante el riesgo inminente de no poder contar con su servicio cuando otra vez le sean indispensables. No cabe duda de que esta preocupación es lógica o comprensible, pero ello no significa que haya que concebirla como un efecto de la materia en el espíritu, porque no es la materia, sino su privación, lo que se da en la miseria de una manera formal, y ninguna privación tiene el poder de una causa eficiente, porque no es ser, sino carencia de ser. Y de una manera análoga, lo que puede esclavizar a nuestro espíritu en la situación del bienestar no lo son las cosas materiales con las cuales tratamos, sino nuestra preocupación por conservarlas o incrementar su número y perfección, y justamente porque esa actitud se está dando de hecho en nuestro espíritu como una forma de *someterse él mismo* a tales bienes.

3. El bienestar como fin de la economía

La consideración del bienestar como el fin objetivo del quehacer económico y de las instituciones que lo sirven es cosa esencialmente diferente del balance o resumen de unos hechos sobre los que nos quepa discutir. La experiencia hace ver que en múltiples ocasiones la economía no engendra el bienestar, al menos si por economía se ha de entender lo que realmente hace el hombre para conseguir ese objetivo con unos medios escasos. No cabe duda de que, frente a ello, siempre cabe decir que toda esa experiencia negativa se explica sencillamente por el hecho de que no siempre se hace bien la economía, de modo que los fracasos en cuestión no lo son de ésta, sino tan sólo de los economistas o, en general, del hombre, por no saber o no querer comportarse como las leyes económicas exigen. Claro que en los dos casos es menester pensar que no se trata de leyes rigurosamente naturales, puesto que en la hipótesis contraria las leyes de la economía se cumplirían aunque el hombre las ignorase o no quisiera acatarlas. Pero, justo porque los hechos nos obligan a ver en la economía un saber normativo, puede y debe decirse que la consideración del bienestar como el fin propio de ella no corresponde a una verdad empírica, sino a un enunciado normativo a su vez. Lo que los hechos desmienten es que se proceda siempre con acierto en la mediación económica del bienestar, no que éste sea, ni que deje de ser, el fin al que la economía se dirige en virtud de su esencia. Tampoco esto es desmentido por los hechos en su pura y simple inmediatez, pero sí por la reflexión que sobre ellos cabe realizar y que efectivamente se ha ejercido de muy diversas maneras. Todas las reflexiones sobre los hechos de la economía coinciden en admitir el bienestar como su «supuesto teleológico objetivo», independientemente de que las actividades económicas sean también ordenables a otros

fines y de que puedan darle a quien las hace un especial placer correspondiente a una acusada vocación por ellas.

El hecho de que la palabra «bienestar» no resulte efectivamente utilizada en todas las reflexiones sobre el sentido de la economía es cosa enteramente irrelevante para el fondo de la cuestión. En esencia se sigue hablando de lo mismo cuando en vez de referirse al bienestar se alude, en una forma explícita o implícita, a la satisfacción de las necesidades o a cualquier otro objetivo equivalente, y ello incluso en el caso de que se añada a las necesidades los deseos en la acepción más amplia y menos comprometida de esta voz. En todo caso, la satisfacción de una necesidad es también objeto de deseo. Algo distinta, en cambio, puede parecer la situación si se mantiene que el fin de la economía lo constituye «el consumo». Es el modo técnico de hablar de los maestros de la economía de la denominada Escuela clásica, según recuerda L. Robbins:

«Si ustedes preguntasen a un economista clásico a qué último fin se suponía que estaba enderezada la actividad económica o por qué criterio último habría que estimar su buen éxito, no creo que ello se prestase a muchas dudas. El consumo, dijo A. Smith, es el único fin y propósito de toda producción; y habría que atender al interés del productor únicamente en la medida en que hace falta para el del consumidor. James Mill no fue menos enfático: de los cuatro conjuntos de operaciones que constituyen la materia de la economía política —dice—, los tres primeros son los medios. Nadie produce por el mero hecho de producir y nada más. La distribución, de igual forma, no se realiza como un fin en sí. Las cosas se distribuyen, y asimismo se cambian, con alguna finalidad. Esa finalidad es el consumo»[136].

Pero ¿qué es el consumo? La pregunta no tiene una importancia especial para el economista. En realidad, éste se limita a aprovechar la acepción más común y, digamos, sobrentendida, del consumo, que alude indudablemente a la *etapa final* de las operaciones económicas, al propio tiempo que la representa como el *objetivo* hacia el que tienden todas estas operaciones. El consumo aparece de este modo, y respecto a la economía, como lo primero en la intención y lo último en la ejecución, según se dice, hablando en general, de los designios o propósitos del hombre. Acabamos de ver unos textos muy elocuentes. En ellos no se analiza, sino simplemente se utiliza, y al modo de una síntesis o esquema, esa idea del consumo dentro de la perspectiva general de la vida económica. No es que así se cometa una especie de círculo vicioso. Sencillamente, se habla del consumo en el contexto de la economía, y sin más reflexión sobre el sentido de ésta; lo cual es justificable porque al hacerlo no se parte de la nada, sino de una experiencia muy común, y porque la reflexión sobre el sentido último o esencial de esta misma experiencia no le incumbe al economista, por ser un cometido propio del filósofo, aunque éste también debe partir de ella y tomar a su vez en consideración lo que acerca de las actividades económicas dicen los especialistas del asunto. No otra cosa, en efecto, estamos haciendo aquí. Pues bien, lo más significativo de cuanto dicen los economistas sobre el papel del consumo es una idea que se puede expresar *more philosophico* describiendo el consumo como «la última mediación del ser humano en su aprovechamiento de los bienes de índole material». Analicemos esta descripción, aun a

sabiendas de que no es todavía la definición tras la que andamos. Para alcanzarla, resulta en todo caso imprescindible examinar los principales términos usados en la fórmula descriptiva que se acaba de establecer como una interpretación de lo que dicen los economistas sobre el hecho mismo del consumo.

No hace falta aclarar que, en lo que atañe al modo en que la economía es concebida por los representantes de la escuela más opuesta a la clásica, la única discrepancia en el tema del cual ahora se trata está en el hecho de no hallarse el consumo precedido por las operaciones del mercado: un hecho que para nada modifica la estructura formal de la actividad de consumir, aunque tiene, sin duda, importantes repercusiones en otros aspectos de ésta. Entrando, pues, ahora en el análisis que hay que llevar a cabo, comencemos por recordar lo que en varios lugares de esta obra se ha dicho de los «servicios»; a saber: que se engloban en la noción más amplia de los «bienes», y que si la economía se ocupa de ellos, en tanto que son escasos, esto indica que tienen a su modo una efectiva índole material, como realmente sucede por suponer algún uso y desgaste de energías. Este uso y desgaste se puede dar también en el propio consumidor, de modo que hay un consumo de las energías materiales del sujeto de la actividad de consumir; y como quiera que esas energías son a su vez escasas en la acepción económica del término, también cabe tratarlas en principio desde el punto de vista de la economía. Lo que no cabe es tratarlas desde el punto de vista de lo que propia y formalmente hablando se denomina en economía el consumo, porque éste es el fin de las actividades económicas, lo que con ellas en resolución se busca, mientras que el uso y desgaste de las energías del propio consumidor es sólo una condición o un simple medio para el consumo de los demás bienes y servicios, e igualmente para su producción (así como, en general, para cuantas operaciones hace el hombre con o sin un propósito económico). Por lo demás, resulta enteramente accidental el hecho de que la cosa o la actividad *sensu oeconomico* objeto de consumo sea externa al consumidor. Por ejemplo, el deporte puede también ser tratado desde un punto de vista formalmente económico, para lo cual no hace falta sino que el deportista considere sus propias energías como algo que le conviene administrar por no ser un recurso inagotable. Una vez hecha esta consideración, la actividad en que consiste el uso de esas energías de que dispone se le presenta como un objeto de consumo, pese a ser tan *interna* como ellas en el sentido de no darse fuera del propio deportista, aunque también recaiga sobre algo externo y se la logre con la mediación de algún artefacto o instrumento diferente de su organismo. Así, pues, lo decisivo o esencial para tener, económicamente hablando, la índole de un objeto de consumo es ser el bien que en definitiva se persigue con las actividades anteriores a la de consumirlo y lo que sólo por la mediación de esta última actividad aprovecha realmente a quien lo quiere. De ahí que en la descripción antes propuesta del acto de consumir se haya dicho de éste que es la *última mediación* del ser humano en su aprovechamiento de los bienes de índole material.

Veamos, sin embargo, más de cerca, la forma según la cual es el consumo una última mediación. Ello va a permitirnos comprender su especial relación con las actividades económicas, cuyo fin constituye. Entre estas actividades y el consumo hay una analogía:

tanto él como ellas son efectivamente mediaciones, y el hecho de que el consumo sea la última sólo quiere decir que después de él no hay ninguna otra mediación en la serie a la que él mismo pertenece y en que también se inscriben todas las mediaciones anteriores. En suma: que pese a constituir el último elemento de esta serie, el consumo no es más que una pura y simple mediación. Ahora bien, tan cierto como esto es, a su vez, que el consumo se da como la mediación a la cual tienden las demás mediaciones integrantes de la serie en cuestión, y ello quiere decir que, sin dejar de ser medio, tiene también la índole de un fin, la del fin de los otros medios de su serie, no la del fin de ella. El objetivo al que la serie entera se encamina no es ninguna de las partes que ésta tiene, pero resulta alcanzado en una de esas partes: justamente en la última, la que se llama el consumo. De ahí que sean ciertas las tres cosas siguientes: 1.ª, que el consumo es el objetivo inmediato o directo de las actividades económicas, o sea, el de los otros miembros de la serie que con él se termina; 2.ª, que entre las actividades económicas no figura el consumo, por ser éste precisamente el fin al que ellas tienden; 3.ª, que estas actividades tienen un doble fin: el consumo y lo que por medio de él es alcanzado. Los economistas hacen bien cuando, hablando del segundo de estos fines, se limitan a aludirlo, pero no porque ese fin esté de sobra en una completa explicación del quehacer económico, sino más bien al revés: porque no es necesario pensar en este quehacer para que ese fin sea comprendido. Más aún: apurando la misma idea, hay que decir que ni siquiera el consumo ha de explicarse como el fin propio y directo de las actividades económicas, y no porque no lo sea, sino sencillamente porque el serlo no constituye en él nada esencial. Dicho de otra manera: no es el consumo lo que no se entiende sin aludir a las actividades que le tienen por fin propio y directo, sino al contrario, esas actividades son ininteligibles si la idea del consumo no resulta pensada ni tan siquiera en la forma de una connotación o una alusión.

Aunque no hubiera actividades económicas, el consumo seguiría siendo intermediario entre el hombre y los bienes materiales. Por próximos que éstos puedan encontrarse al hecho humano de beneficiarse de ellos, la manera en que el hombre los aprovecha cuando se comporta como hombre es un acto que él mismo lleva a cabo y que no sale hecho del propio bien objeto de consumo. Al menos, hay que «dejar» que éste surta su efecto, y si se da de tal modo que surge bajo la condición de «involuntario», su recepción no es formalmente un consumo, aunque el bien que la determine se consuma. Pero con esto ya hemos llegado al punto en que es posible una definición, y no sólo una simple descripción, de la actividad de consumir: *el consumo es el acto por el que el hombre se hace inmediatamente receptor de la utilidad que para él tiene algún bien material.*

Observemos en esta nueva fórmula dos puntos fundamentales: l.º el consumo en ella definido no es solamente aquél al que se dirigen las actividades económicas, sino también el que se lleva a cabo sin que estas operaciones lo precedan; 2.º por ello mismo, se manifiesta expresamente la razón en virtud de la cual el consumo ha de definirse a la manera de una última mediación sólo cuando está de hecho antecedido por las actividades económicas. Lógicamente, la mediación que siempre es el consumo sólo tiene

la índole de última si antes de ella son necesarias otras, pero su darse entonces como la última se debe a que, al realizarlo, el hombre ya se comporta como inmediatamente receptor de lo que había venido pretendiendo con las demás mediaciones. El consumo tiene lugar únicamente cuando su objeto queda considerado como apetecible en sí mismo. Por eso las actividades económicas sólo recaen sobre objetos en los que esta condición aún no se cumple. La esencial diferencia entre la forma en que el consumo es siempre una mediación y la manera según la cual son mediaciones las actividades económicas, hace posible que éstas no siempre sean necesarias y que, cuando lo son, sólo se muestren como necesarias «para» que el consumo sea posible. Se trata, indudablemente, de una condición muy relativa, pues aunque su cumplimiento presupone lo que son en sí mismos los bienes a consumir, también depende de la situación o de los «gustos» del sujeto consumidor. Para evitar la pura casualidad, basta, no obstante, el hecho de que el consumo tiene siempre un objetivo general o esencial. Sea cualquiera el objeto a consumir y el gusto o la situación de quienes vayan a aprovecharse de él, lo que con el consumo se pretende es lo que se llama el bienestar. Los bienes que se consumen solamente para poder subsistir también tienen por fin el bienestar, porque el hombre no aspira únicamente a seguir existiendo, sino a vivir de una manera humana. En su más pura acepción, los bienes de subsistencia sólo existen cuando el hombre se encuentra en la miseria, es decir, cuando menos se comporta como hombre. Dada esta situación, el consumo es un acto «cuasi animal» por su forma y por su materia. La manera en que el hombre da entonces satisfacción a sus necesidades «naturales» es más propia de bestias que de seres humanos, y las cosas que satisfacen esas necesidades se distinguen muy poco —prácticamente, nada— de las que cumplen en el animal irracional esa misma función.

Una «absoluta miseria» no sólo significaría una situación en la que no habría ninguna forma de lo que se llama el bienestar. Es sobre todo el objetivo *ideal* del bienestar lo que al hombre le faltaría en ese caso y, por lo mismo, la noción y los hechos de las actividades económicas. En la absoluta miseria no hay, propiamente hablando, economía, por la misma razón por la que tampoco la hay en la conducta meramente animal. Y si se cree exagerado el sostener que no se puede dar la economía en la miseria absoluta, es por no haber advertido que es pura exageración —contradicción incluso— una «absoluta» miseria, en la cual, sin embargo, se darían las actividades económicas. No sólo el bienestar es relativo. La relatividad de la miseria es tanta como por fuerza ha de serla la animalización de un ser humano que, pese a todo, continúa siendo hombre. Si le fuera posible animalizarse por completo, la economía le sería completamente imposible, y lo que a ésta se pudiera asemejar resultaría, económicamente hablando, algo tan metafórico como el hablar de la economía en los puros y simples animales. Dicho de otra manera: la miseria se puede dar en la medida según la cual es posible que el hombre se animalice sin dejar de ser hombre, lo cual implica la pérdida del concepto y del deseo del bienestar, según la forma en que ello puede ocurrir en un ser que continúa teniendo espíritu. Esa forma consiste en interpretar el bienestar de una manera inmediata: como algo que se conseguiría satisfaciendo inmediata y directamente las necesidades humanas. Es

perfectamente comprensible que en la miseria se tienda a este modo de interpretar el bienestar, dado el apremio con que las necesidades se dejan sentir en ella. Para saber que el bienestar es otra cosa, hay que encontrarse en otro estado muy distinto y haber reflexionado sobre él. Mientras tanto, el espíritu continúa siendo activo, pero su modo de funcionamiento se limita a una atención y una preocupación esencialmente centradas en los recursos que inmediatamente satisfacen los apremios biológicos. De ahí que no solamente en la miseria forzada, sino también en la voluntaria o consentida, sean imposibles las actividades económicas en la acepción más rigurosa de este término. La economía es una mediación del bienestar y el hacerla supone que el hombre no está absorbido ni por la ausencia ni por la presencia de los bienes meramente naturales.

En definitiva, la ordenación del consumo al bienestar es lo que hace que también se ordene a éste el quehacer económico. Tal conclusión no pertenece propiamente a la economía como ciencia, mas no por ello deja de ser verdadera, ni se limita a tener un sentido ético. Su primer aspecto es el de algo perfectamente lógico o razonable, así como no sería, en cambio, razonable un puro y absoluto economismo. Pero además de ser lógica, la ordenación de la economía al bienestar es también un imperativo de la ética. Por lo tanto, ello implica que esta ordenación no la hace el hombre de una manera instintiva, sino por medio de su entendimiento y usando su libre arbitrio. Es decir, que también en las actividades económicas, y especialmente en ellas, la natural tendencia humana al bienestar se halla mediada por la facultad de la razón y por la capacidad de decidir, con los posibles fallos o desaciertos a que indudablemente ambas están sujetas en su modo de darse en el ser humano. Sin embargo, para ser objeto de un deber es necesario que la ordenación de la economía al bienestar represente una forma de «libertad moral» en el sentido en que aquí empleamos este término. Para lo cual no es suficiente que el hombre se encuentre en la obligación de procurarse el bienestar al que tiende, ni que sólo consiga este objetivo por medio de las actividades económicas. Hace falta también que el ejercicio de ellas no constituya un obstáculo para que el hombre cumpla sus restantes deberes. En principio, el deber de procurar el bienestar es compatible —ha de serlo— con todas las demás obligaciones que afectan al ser humano; pero la forma de dar cumplimiento a este deber puede oponerse de hecho a esas otras obligaciones. De este modo resulta que hay dos formas de «economismo», sobre las cuales el saber económico no tiene realmente nada que decir, pero que la ética denuncia como otras tantas maneras de no humanizarse el hombre en sus actividades económicas: l.º el economismo consistente en hacer caso omiso de que estas actividades se ordenan lógicamente al bienestar; 2.º el economismo que, amparándose en el deber de procurar el bienestar, prescinde de que hay también otras obligaciones, o que, en el mejor de los casos, las subordina a la realización de las actividades económicas como exigencia fundamental del ser humano. Por lo que toca al primero de estos economismos, nada hay que añadir a cuanto ya se ha expresado sobre la ordenación del quehacer económico al logro del bienestar. Pero el segundo tipo de economismo nos plantea otros problemas, solamente aludidos en las consideraciones anteriores.

Hemos visto, eso sí, que el valor intrínseco del bienestar no es el más alto que a éste

cabe reconocerle y cuyo sentido estriba en ser una indispensable condición para el trato del hombre con los supremos bienes del espíritu. Todo ello se opone, ciertamente, a la consideración del bienestar, y de los quehaceres económicos para él necesarios, como si fueran los determinantes exclusivos de la conducta humana o los de mayor rango e interés. Pero incluso admitiendo abstractamente que el bienestar no es lo más esencial para nuestra vida y que, por tanto, los menesteres económicos no se han de tener por los mejores, puede ocurrir, sin embargo, que estas verdades queden olvidadas y hasta se llegue a «justificar» una conducta que las contradiga abiertamente. Se argumenta diciendo que hay que invertir en las actividades económicas todo el tiempo preciso para llevarlas a cabo de manera que nos permitan alcanzar el bienestar indispensable y legítimo. Y desde luego es muy cierto, en términos generales y sociales, que el bienestar exige un buen número de horas de trabajo y una seria dedicación; pero lo que no puede ser verdad es que el deber de conseguir el bienestar justifique el incumplimiento de los demás deberes. Uno y el mismo ser no puede tener deberes que «por esencia» sean mutuamente excluyentes o incompatibles. La interna logicidad de la moral admite la existencia de deberes distintos o incluso accidentalmente incompatibles, pero no puede consentir deberes que de un modo esencial se contradigan. Por tanto, si el cumplimiento de las actividades económicas —un deber derivado del de conseguir el bienestar— hace imposible atender a los demás deberes, la explicación no podrá estar sino en el modo en que esas actividades se realizan. Y ni siquiera cabe aducir frente a ello el hecho de que esa forma de ejercer las actividades económicas resulta inevitable en ciertos casos; pues, aunque esto pudiera ser verdad, tales casos tendrían por denominador común la situación a la que se llama la miseria, en la cual propiamente no hay deberes ni, por tanto, ningún conflicto entre éstos (a menos que lo que llame la miseria no lo estuviera siendo en realidad y se incurriese en una exageración para disculpar lo inexcusable).

Por ser un requisito necesario para que el hombre pueda participar en los valores supremos, el bienestar no puede exigir nada que haga imposible tratarlos; mas por tener también un valor en sí, realizable en niveles diferentes, puede el bienestar dar ocasión a que los menesteres económicos dirigidos a él impidan de alguna forma que el hombre entre en relación con aquellos valores que más pueden perfeccionarle. Ello es lo que sucede cuando el nivel de bienestar que se persigue no se puede obtener sino con un tiempo y un esfuerzo tras los cuales ya no es posible dedicarse a ninguna otra cosa. De esta manera, «el ocio» se hace inviable y queda sustituido por el mero reposo fisiológico, o con un puro y simple «no hacer nada», más o menos turbado por las reliquias que en el ánimo dejan las preocupaciones anteriores, o por los planes de una ulterior actividad. El origen de tales situaciones lo puede ser un cálculo equivocado de la energía sobrante una vez hecho el trabajo, pero en la mayor parte de las veces implica una «autosugestión» en la manera de apreciar unos bienes nunca por completo saciativos de la humana codicia. La virtud de la pobreza voluntaria es el único antídoto para evitar esta viviente paradoja, de la que el hombre llega a darse cuenta por poco que reflexione. Lo que acontece es que la reflexión suele ser eludida o se limita a un estéril lamento que acaba por consolarse con la idea del «triunfo» obtenido y con la ilusión de otras

ganancias, de las cuales se espera que en su momento podrán compensar con creces los inevitables sinsabores. Sin embargo, aún resulta más eficaz un extremoso gusto del activismo, enardecido por el vencimiento de las dificultades y que impide vivir la ordenación esencial del trabajo al ocio y la de todos los bienes materiales, por muy espiritualizados que se encuentren, a los valores más propiamente espirituales. El economismo del que hablamos es una forma de este hiperactivismo en todos aquellos casos en los que el hombre se da a unos menesteres a los que en teoría considera como un medio o condición del bienestar, pero que en la práctica le absorben como si fuesen realmente un valor en sí. Lo cual, por muy extraño que resulte, viene a ser un «consumo de las propias actividades económicas»: un modo de realizarlas que no apunta al valor de lo producido por ellas, sino al placer que el hacerla puede reportar a su sujeto.

La perceptible semejanza dada entre este hiperactivismo y la práctica de los juegos, no autoriza a considerar como éticamente permisible a esa manera de desatender los más altos valores del espíritu. Para que el propio juego sea moralmente lícito, hace falta —entre otras varias condiciones que ahora no vienen a cuento— no ya sólo que el tiempo y las energías dedicados a él no perjudiquen a las actividades económicas, sino también que no hagan imposible el entregarse a otras funciones más nobles. El ideal del «hombre que trabaja y que juega» es incompleto. Tanto si expresa dos tipos de actividades complementarios, como si acierta a reducirlos a uno solo, sigue siendo un esquema esencialmente activista, donde no hay sitio para la contemplación. También ésta es actividad, pero no formalmente una actividad productiva, sino ante todo, y esencialmente hablando, receptiva. Usando una metáfora económica, se la podría definir como el consumo de los valores espirituales superiores. Por ello mismo, también tiene la índole de una peculiar mediación: aquella por la que el hombre viene a hacerse inmediatamente receptor de los valores más altos. El término «receptor» significa otra cosa que las voces «productor» y «creador». Su sentido equivale simplemente al de «beneficiario», de modo que lo que hacen, por ejemplo, un investigador científico o un artista para encontrar lo que buscan no es aún la contemplación, sino una tarea previa, indispensable y hasta sugestiva para quien siente vocación por ella, que es también lo que en su campo les ocurre a los mejores «hombres de negocio». Hay, a su vez, un «negocio de la verdad y de la belleza», que no consiste en cambiarlas por algún bien material, sino en esforzarse en conseguir la presencia de estos valores, haciendo lo necesario para que surtan en el espíritu su efecto. Es un trabajo *sui generis,* irreductiblemente espiritual, pero que no por eso deja de ser trabajo, aunque se encuentre muy próximo a la contemplación y pueda resultar grato de cumplir (cosa, por otra parte, que no siempre sucede). Con todo, la economía no se ocupa de estas formas o especies de trabajo. Y la razón de que no las tome en cuenta es muy fácil de comprender: las actividades en cuestión no son formalmente productivas de ningún bien material.

Como parte integrante de las actividades económicas, *el trabajo es la producción humana de los bienes de índole material directa o indirectamente destinados a hacer posible el consumo.* En esta definición, la palabra «trabajo» está empleada en su sentido económico más riguroso y estricto. Todos los quehaceres económicos son medios que el

hombre pone para adquirir los bienes materiales cuyo consumo necesita o apetece. Entre los medios de que se vale el hombre para lograr este fin, el trabajo es el «primordial» en el sentido en que lo puede ser la producción de cosas acomodadas a los designios humanos. Así, pues, el trabajo, lo mismo que la economía en general, apunta primordialmente a unos bienes por esencia materiales, aunque con ellos se tienda hacia un bienestar a su vez ordenable a otros más altos valores. La consecución de estos valores suele exigir del hombre un nuevo esfuerzo; pero este esfuerzo, aunque posee la índole de un medio y todavía no es el ocio de la contemplación, difiere ciertamente del trabajo en su sentido económico más propio. Incluso cabe que llegue a ser antieconómico, y no tan sólo por llevarse a efecto con más medios de los precisos, sino por impedir la producción de los bienes materiales a que apuntan las actividades económicas, o, lo que es igual, por oponerse a lo que el trabajo significa como parte integrante de dichas actividades y en su función primaria o más inmediata. Por lo demás, la ordenación del trabajo *sensu stricto* económico a hacer posible el consumo de unos bienes de carácter material no presupone una actitud materialista, sino que es algo esencialmente pertinente al ser de la economía. Ni ésta implica, a su vez, ninguna forma de materialismo, sino tan sólo el hecho, racionalmente asumido, de que el hombre se encuentra en la necesidad, para poder vivir en tanto que hombre, de disponer de unos bienes materiales que por lo pronto él mismo ha de producir.

Desde el punto de vista de la ética, el problema no viene de que esas cosas que el hombre ha de producir son *materiales,* sino de la posibilidad de que la forma en que efectivamente las produzca sea *inhumana.* Mientras no constituya la única actividad que el hombre hace y le deje a éste el tiempo y las energías necesarias para otros menesteres de su vida, la producción de bienes materiales no es una deshumanización, siempre y cuando no implique una violencia a su propia índole espiritual. A esta violencia cabe llamarla «alienación», como habitualmente viene haciéndose, por obra, sobre todo, de las doctrinas marxistas y de su influjo en otras concepciones del valor humano del trabajo. Lógicamente, el más radical sentido del término «alienación» tiene como supuesto la primacía del espíritu, por lo cual no parece ser muy coherente que el marxismo utilice esa palabra cuando a la vez, y en el mejor de los casos, viene a dejar a oscuras el alcance y las peculiares exigencias de lo que es el espíritu en el hombre. En realidad, no ya sólo el marxismo, sino tampoco ningún pensamiento meramente humanista, pueden hacerse cargo de toda la gravedad de ese fenómeno al que llaman «alienación» y que en último término radica en una explícita o implícita oposición a los designios divinos sobre el hombre. La más decisiva alienación que éste puede sufrir es la consistente en separarse de lo que Dios quiere de él. Entre las formas de esta separación se hallan también las propias del trabajo alienado. Ello no obstante, cabe asimismo hablar de este fenómeno desde una perspectiva extra-teológica. Lo que entonces se dice sobre la alienación del ser humano en las actividades laborales puede y debe ser tomado en cuenta desde el punto de vista de la moral natural, aun sin ser la última palabra que sobre el hombre habría que decir. La teología moral no menosprecia el juicio de la ética humana, sencillamente porque los valores naturales son también valores que Dios quiere y que, por tanto, deben

estar unidos con los de alcance sobrenatural. Ahora bien, ¿qué es en definitiva, y desde el punto de vista de los valores naturales del espíritu, el fenómeno de la alienación del hombre en el trabajo?

Para el marxismo, «alienación» quiere decir dos cosas: 1.ª que el producto o fruto del trabajo no beneficie propiamente a quien lo hace, y ello en virtud del sistema capitalista, que «explota» al trabajador en beneficio de quienes se valen de él como de un puro instrumento; 2.ª que la manera en que el trabajador lleve a cabo las actividades productivas no sea la propia de un hombre, sino la de un puro y simple medio, o sea, la misma de los utensilios de que al trabajar se sirve el hombre. Hay, evidentemente, un denominador común de estas dos acepciones: la «instrumentalización» del productor. En el primer sentido, el hombre que trabaja es relegado a la condición de un instrumento del hombre que lo explota. En el segundo sentido, el trabajador es convertido en un simple instrumento de trabajo. Según la teoría marxista, las dos cosas se dan en el capitalismo, y precisamente en virtud de él, como dos caras o aspectos de un fenómeno esencialmente unitario. Prescindamos ahora de enjuiciar la diatriba marxista contra el capitalismo, aunque observemos, de paso únicamente, que la explotación del hombre por el hombre no es necesaria en la economía capitalista ni deja de ser posible en otras economías. Por lo demás, y como es bien sabido, la experiencia ha hecho ver con claridad que la propiedad privada de los medios de producción no lleva al trabajador a una creciente miseria, si por ésta se entiende una situación en la que no se dispone de otros bienes que los puramente imprescindibles para poder subsistir y seguir trabajando. Claro está que con ello no se pretende afirmar la imposibilidad de la injusticia en la manera de retribuir el trabajo dentro de la economía capitalista. Lo único que se trata de expresar es que tal injusticia no dimana realmente de la propia esencia del capitalismo, sino de abusos, muy personales y concretos, en el modo y la manera de aplicarlo. Y, por supuesto, tampoco se trata aquí de disculpar los efectivos abusos que en las primeras etapas de la economía capitalista llevaron a la miseria a grandes masas de trabajadores. Ello sería tan absurdo como querer disculpar la no menos miserable situación en que también se ven los trabajadores en las primeras fases, por cierto bastante largas, de la economía colectivista.

En su incesante empeño por aumentar y sistematizar las objeciones contra el capitalismo, el propio Marx ha oscurecido la idea de la alienación. Al unir esta idea con la tesis de la creciente miseria resultante de la acumulación del capital, ha venido a poner en un gravísimo aprieto a los discípulos que hoy se encuentran con la innegable realidad de un espectacular mejoramiento económico de los trabajadores en los países más desarrollados. Para poder «cantar la palinodia» en una forma relativamente decorosa, algunos de estos discípulos —especialmente, los no comunistas— se las ingenian para armonizar el reconocimiento de los hechos con la explicación de sus causas de una manera que, objetivamente, tiene muy poco que ver con la ortodoxia marxista, y por otro lado hacen la «aclaración» de que la tesis de la miseria creciente sería cosa bastante secundaria en el pensamiento de su autor. Todo ello, visto en conjunto, produce inevitablemente la impresión de un arreglo forzado y de un amaño *ex post facto,* por brillante que pueda ser el modo en que se lo consiga realizar. A este propósito, merecen

ser citadas las siguientes observaciones de Mondolfo:

«Mientras el motivo de la miseria creciente estaba destinado a perder poco a poco —para Marx mismo y más aún para las generaciones sucesivas— su fuerza, a causa de la misma evolución económica y política de la sociedad capitalista, del desarrollo del proletariado y de su organización y fuerza de presión, en cambio el de la alienación del hombre y del trabajo estaba destinado a mantener toda su gravitación e incluso a aumentarla cada vez más por los avances de la mecanización industrial y el advenimiento de la automatización. El examen del desarrollo del capitalismo posterior al *Manifiesto,* contenido en el ensayo de Antonio Landolfi, muestra, en efecto, con la evidencia de la objetiva reconstrucción histórica, cómo la acción de las fuerzas y exigencias inherentes al capitalismo, al proletariado y al Estado moderno, desarrolla en los países industriales todo un proceso de transformación económica y política, que lleva no sólo a la neutralización y eliminación de la tendencia al empobrecimiento de las clases trabajadoras, sino más bien a una elevación creciente de su nivel de vida»[137].

Admitir que la «acción de las fuerzas y exigencias inherentes al capitalismo» transforma —junto con las del proletariado y las del Estado moderno— la economía y la política de los países industriales, y todo ello con una creciente elevación del nivel de vida de las clases trabajadoras, es cosa enteramente irreductible a los esquemas proféticos del más esencial marxismo. Y ante este hecho, todo cuanto se haga para quitarle importancia a esos esquemas resulta una «maniobra» demasiado visible, aunque a la vez se pretenda centrar todo el interés en el concepto de la alienación, considerándolo como el fundamental. Ello no obstante, en el concreto caso de Mondolfo ese interés parece bien sincero y objetivo: tanto, que le permite plantearse la cuestión de la alienación no sólo en la sociedad capitalista, sino también, y muy precisamente, en la sociedad socialista. Aunque hecha con todos los respetos, hay una explícita oposición al marxismo en las afirmaciones que a continuación reproducimos:

«Marx atribuía la alienación a la división del trabajo y a su unión con la propiedad privada. Pero la abolición de la propiedad privada puede anular tan sólo ese elemento de la alienación representado por la reducción del hombre a mercancía y por la humillación de servir al provecho del capitalista; no anularía, en cambio, el otro elemento, constituido por la reducción del hombre a autómata, a siervo de la máquina e instrumento de la producción mecanizada. Ni tampoco se trata de soñar, con Rousseau, en una abolición de la división del trabajo, para devolverle al productor su unidad de hombre. El problema de la alienación del trabajo aparece ligado, pues, al proceso de la producción industrializada, en forma más permanente y más grave que la amenaza de la miseria creciente. Parece que no es privativo del régimen capitalista, sino también de un régimen verdaderamente socialista, que no quiera renunciar al proceso productivo y al bienestar material de sus asociados»[138].

El autor de esta frase aparece como un perfecto socialista al admitir que la propiedad privada (la de los medios de producción, se sobreentiende) reduce al trabajador a la condición de mercancía y le pone en la humillación de servir al provecho del capitalista; como si todo ello fuese inevitable en el sistema del capitalismo privado, y como si, en

cambio, el socialismo respetase por fuerza la dignidad de la persona humana y de un modo automático le impidiese la humillación de convertirse en un simple instrumento del Poder estatal. Pero no se trata por ahora de discutir este asunto. Por lo demás, es bien claro que ni el trabajo ni el trabajador deben, por su carácter personal, ser entendidos como «puras y simples» mercancías, aunque tampoco hay que pasar por alto que el trabajo, por muy personal que sea, tiene el valor de un «medio», por lo cual es, en principio, intercambiable con otros medios útiles para los fines que con él se buscan. Los problemas que ese intercambio puede plantear son muchos, y siempre cabe la posibilidad de la injusticia en la manera de llevarlo a cabo, pues esto no es privativo de la sociedad capitalista, ya que también puede darse en el mejor intencionado socialismo. ¿Cómo puede saberse, con una verdadera exactitud, si el Estado, en un puro sistema socialista, retribuye bien —lo mismo da en dinero que en especies— el trabajo que por ejemplo hace un albañil o, si se prefiere, el de un médico? Por muchas determinaciones que se añadan, la pregunta subsiste indefinidamente; y no sirve tampoco de contestación el proponer que al albañil y al médico se les pague lo mismo, porque, aparte otras consideraciones que ahora no hacen al caso, bien pudiera ocurrir que resultasen igualmente mal pagados el albañil y el médico. La única manera de impedir esas posibles «inexactitudes —y, a los efectos, es igual emplear esta palabra que usar la voz «injusticias»— consistiría en que cada hombre trabajase tan sólo para sí mismo, de tal manera que la sociedad no fuese en realidad tal sociedad, laboralmente hablando. A ello se opone el deber de cooperar al bien común que se logra con la división del trabajo y el correspondiente intercambio de los productos. Esencialmente, este sistema es, en efecto, la materia o el objeto de un deber, y no sólo una fórmula económicamente preferible. Si se tratara nada más que de lo último, la ética podría tener que rechazarlo en tanto que fuese opuesto a otros valores de carácter moral. Pero es el caso que el sistema en cuestión no sólo no se opone por principio a ninguno de esos valores, sino que sirve para cumplir el deber de la mutua ayuda interhumana en la consecución del bienestar, que es, también en principio, la materia o el objeto de un deber.

Es verdad que el sistema de la división del trabajo puede tener, de hecho, algunos inconvenientes. Pero ante todo se hace preciso evitar las exageraciones literarias, más o menos románticas. Todas ellas suponen una visión escasamente realista de lo que es el trabajo, al pretender igualarlo con el juego o convertirlo en una actividad ejecutable con la misma espontaneidad y fluidez que hay quienes atribuyen a la creación científica y artística. Todo ello no es más que una utopía, y lo primero a que obliga una mínima dosis de lucidez mental es a eliminar esas ideas radicalmente pueriles que, por contraste, hacen todavía más penosa la esencial dureza del trabajo. Claro está que tampoco se trata de añadir, ni de justificar, otras durezas objetivamente innecesarias, lo cual sería también a su manera, y en el mejor de los casos, un antinatural romanticismo, desde luego más próximo a la idolatría del esfuerzo que a la auténtica virtud de la fortaleza. Pero acerquémonos de un modo más concreto al problema de los inconvenientes que la división del trabajo puede tener como tal división, es decir, no porque en ella el trabajo siga siendo trabajo y, por tanto, una actividad que siempre implica molestias, sino en

virtud de ser, precisamente, trabajo «especializado». ¿Qué sobrecarga puede venir de ahí? Por lo pronto, no hay que olvidar que el trabajo especializado es una producción que se limita a un cierto tipo de bienes entre los muchos que el hombre puede desear. Unos hombres producen una clase de bienes, y otros producen otras, de modo que entre todos se consiga la totalidad que se apetece y que resulte viable. Por tanto, la especialización de que se trata no es en principio otra cosa que una distribución de las diversas clases de trabajo, en vez de la acumulación de todos ellos en cada uno de los trabajadores. Ciertamente, el reparto de las actividades laborales hace posible una producción cuantitativa y cualitativamente superior, lo cual a su vez implica, en el conjunto de la sociedad, unos más abundantes y perfectos conocimientos. Pero esta superioridad cognoscitiva tiene por condición ese reparto de las actividades laborales, y no a la inversa, de tal manera que cada trabajo así especializado no es, en esencia, cualitativamente superior, sino tan sólo de menor variedad cualitativa que el que habría de denominarse acumulativo o general. Para ser especializado, no tiene por qué excederlo en perfección. Basta con que no tenga toda su variedad cualitativa, si bien es cierto que, en el conjunto de la sociedad, la coordinación de los diversos trabajos especializados permite una producción más abundante y perfecta. Ahora bien, lo que ésta requiere de cada trabajador, antes que unos conocimientos más perfectos, es una restricción cualitativa de su genérica capacidad de producir. Incluso cabe que ni siquiera haga falta esa superioridad cognoscitiva en quien de un modo inmediato hace el trabajo, y ésa es, por cierto, la situación en que realmente se encuentra el trabajador cuando funciona, según se suele decir, «como si fuera una máquina».

Es perfectamente comprensible que el sentimiento de la «alienación» haya sido excitado por la aparición del «maquinismo». A su modo, la máquina trabaja, en tanto que sustituye a una porción, más considerable cada vez conforme avanza la técnica, de lo que el hombre hace al trabajar. Pero ello tiene por contrapartida el hecho de que la forma en que el hombre trabaja se vuelve cada vez más semejante al modo en que la máquina funciona. Quien maneja la máquina la ha de «saber usar», pero si este conocimiento es muy sencillo y su aplicación se repite invariablemente, ésta llega a hacerse en una forma puramente «mecánica», por no requerir su intelección. De ahí que, al ejecutar ese trabajo, el hombre se vea a sí mismo como si fuera otra máquina, o bien como una pieza más de la que él usa. Lo inexacto de estas analogía es precisamente lo que hace que esa actividad *cuasi* mecánica resulte más onerosa. Porque el sujeto que la lleva a cabo continúa actuando como un hombre, sino que solamente en el sentido de «tener que seguir pendiente de ella». Digamos, de una manera paradójica, que lo propio del caso es que «hay que atender a hacer lo que mecánicamente se está haciendo», y no para mejorarlo, sino tan sólo para volverlo a hacer. El hombre no se vería en este caso si la atención que ha de poner en su tarea se refiriese a una actividad más variada y, sobre todo, más modificable por él mismo. El trabajo tiende a parecerse al funcionamiento de la máquina, conforme se va volviendo más determinado y esquemático, excluyendo toda posibilidad de iniciativa y exigiendo, así, que la atención se mantenga ligada a una conducta rígidamente prescrita. La cuestión que todo ello nos plantea no es la de decidir

si se ha de considerar como alienante el trabajo mecanizado hasta ese extremo. La cosa es bien evidente, y el juicio moral no admite dudas en asunto tan claro. Lo que ya no es tan obvio es cuándo llega a mecanizarse hasta ese punto la actividad laboral. Para que ello acontezca, hace falta que se den *ad pedem litterae* las condiciones antes señaladas, de tal manera que la afirmación de que en efecto se cumplen no sea una exageración. Dicho con otros términos: sólo es alienante —y, por lo mismo, éticamente inadmisible— el trabajo mecanizado en esa forma por completo esquemática y donde el trabajador pierde el «sentido» de su propia tarea. Ahora bien, no se logra ver de qué manera pueda ello deberse a la índole «especializada» del trabajo. «Especialización» no significa lo mismo que «mecanización», y acontece, además, que ésta no requiere, por principio, que quien maneja la máquina pierda el sentido de la actividad que él mismo cumple. Si ello puede llegar a producirse, es en virtud de otras condiciones añadidas y no esencialmente imprescindibles para que el hombre pueda servirse de las máquinas. De lo contrario, sería menester pensar que todo manejo de éstas perjudica inevitablemente a quien las usa. Cierto que el empleo de las máquinas impone una disciplina; pero esta condición se da también en cualquier otra forma de trabajo. Para ser alienante, la disciplina, siempre necesaria en todas las actividades laborales, ha de exigir la conducta anteriormente descrita. El solo hecho de que un artefacto ayude al hombre a llevar a cabo una tarea no es realmente ninguna alienación. Por tanto, si ésta se da, es porque se pretende conseguir, por medio del artefacto, algo que con él se logra sólo de una manera alienante. Incluso cabe que haya algunas máquinas que sólo de esa manera puedan efectivamente ser usadas. Mas aun así, queda claro que ello no les viene de ser máquinas, sino de la concreta forma en que lo son. Y se entiende muy bien, puesto que el fin no justifica los medios de una manera incondicionada o absoluta, que aunque esas máquinas puedan resultar imprescindibles para determinados objetivos, el empleo de ellas no es moralmente correcto.

En buena lógica, el precio del bienestar no puede serlo el tener que pasar por la miseria de un trabajo alienante. La habitual realización de este trabajo hace imposibles las condiciones subjetivas del hecho del bienestar. Éste no se consigue únicamente en virtud de esos factores objetivos que son las realidades materiales producidas por el trabajo. Para poder traducirse en un efectivo bienestar, el uso de esos factores requiere un estado de ánimo incompatible con las consecuencias del trabajo alienante. Tras haber llevado a cabo una labor que inhibe el funcionamiento propio de su espíritu y adultera su natural aplicación, el trabajador está insensible para todo cuanto no sea una forma animalizada de pretender y conseguir el bienestar. Lo de menos, si cabe hablar así, es el cansancio físico que tenga y que, a su modo, también pesa en su ánimo. Lo decisivo es la inercia de la situación espiritual en que el trabajo alienante se realiza. Se trata, efectivamente, de una situación que se prolonga cuando habrían de ser aprovechados los bienes tan arduamente conseguidos. De ahí que la forma de aprovecharse de ellos se mantenga en su más bajo nivel, es decir, en el menos específico del hombre. Éste, en suma, no se perfecciona humanamente con tal forma de bienestar, que es lo más parecido a la miseria y —visto desde los intereses del espíritu— una degradación tan inhumana como la

misma miseria pueda serlo; todo ello sin contar con el sarcasmo que significa el llegar a esa situación tras un esfuerzo merecedor, por su dureza, de un resultado esencialmente distinto.

Quizá piense el lector que la realidad no es tan sombría como aquí la pintamos. Por fortuna, los modos del primitivo maquinismo ya no son los presentes, y hasta cabría discutir si de verdad las cosas fueron entonces tan funestas para el trabajador. Tales dudas resultan provechosas en la medida en que surgen de una seria conciencia de la índole del trabajo alienante. Para decir de un modo responsable que una determinada clase de trabajo tiene realmente esa índole, hace falta realmente saber con seguridad que en ella se producen los fenómenos de que estamos hablando. Y ese saber no debe confundirse con una mera imaginación que se desborda y hace «fácil literatura» y mero «psicologismo». Ahora bien, es el caso que, aun tomadas las precauciones necesarias para evitar esos riesgos, se impone la necesidad de asegurar que el trabajo alienante no es un mito inventado por los poetas o por los filósofos más o menos tocados de marxismo y propensos, en todo caso, a ignorar las verdaderas realidades de la vida económica. No es sólo el Hegel de los escritos juveniles (1801) quien habla de esa «inhumana» forma de trabajar, ni exclusivamente los marxistas o los neomarxistas de más diversos signos ideológicos. Para quienes están en la creencia de que el trabajo alienante no figura entre las categorías de los más serios economistas de la denominada escuela clásica, serán seguramente una sorpresa las siguientes palabras de A. Smith:

«El hombre cuya vida entera se consume en la realización de unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos seguramente son también siempre idénticos o casi idénticos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento ni de ingeniarse en superar dificultades que nunca se le presentan. De ahí que naturalmente pierda el hábito de semejante ejercicio y suela hacerse tan ignorante y estúpido como cabe pensarlo de un ser humano. El letargo de su mente le hace no sólo incapaz de tomar parte en una conversación racional o de saborearla, sino incluso de concebir cualquier sentimiento generoso, noble o tierno y, por lo tanto, de tener un juicio justo de las obligaciones usuales de la vida privada. No es capaz de juzgar sobre los grandes intereses de su país [...]. La uniformidad de su vida estacionaria corrompe el valor de su mente [...]. Ahora bien, en toda sociedad desarrollada y civilizada, ésta es la situación en que el pobre que trabaja, es decir, la gran mayoría de la población, tiene necesariamente que caer, a menos que el Gobierno se esfuerce en impedirlo»[139].

De modo que nada menos que Adam Smith hace la acusación en unos términos que no dejan lugar a duda alguna, y hasta se declara partidario de que «intervengan» los poderes públicos, como única forma de impedir la corrupción mental de la gran mayoría de la población. Todo esto, por fuerza, ha de parecerle increíble al liberal ingenuo y optimista, cuyas creencias son ciertamente tan «dogmáticas» como las propias de los partidarios del socialismo absoluto. Pero el hecho innegable es que así piensa el célebre economista, cuya filosofía, por lo demás, es tan utilitaria y empirista como la de todos los representantes de su escuela. De ahí que resulte extraño que un Von Mises no se haya ocupado expresamente del «trabajo alienante» en una obra tan ambiciosa y analítica

como *La acción humana,* donde el trabajo y su penosidad son temas ampliamente discutidos con muy aguda visión. Totalmente certera es su denuncia de la ilusión socialista de que el trabajo sólo resulta penoso en el sistema del capitalismo[140]; pero ello no justifica la omisión del examen que *en general* se merece el concepto —y el hecho— del trabajo alienante, sobre todo cuando también se habla en general del carácter penoso del trabajo y se hace posible que se confunda con este carácter lo específico y propio de la alienación laboral. Para evitar que esta confusión se produzca, hace falta hablar expresamente de lo que en sí mismo significa ese modo de alienación y distinguirlo, expresamente también, de la onerosidad inevitable de cualquier especie de trabajo. Si no se procede así, es por una de estas dos cosas: o porque se quiere soslayar un problema enojoso y para el cual no se tiene una solución en consonancia con otras personales opiniones, o bien porque no se advierte toda la importancia del problema. Ambas cosas resultan poco lucidas, independientemente, por supuesto, de otras meritorias cualidades que, en el caso de que se trata, se hallan fuera de duda.

Muy parecido es el caso de R. Ruyer, quien en su *Elogio de la sociedad de consumo* dedica a la alienación todo un capítulo sin entrar nunca en la esencia del trabajo alienante, al cual en definitiva considera como un «tema literario y filosófico». Lo único que este autor quiere dejar bien claro en el asunto se limita a la tesis de que, pese a las apariencias, la alienación «económica» es realmente inferior a la alienación «política»[141]. Todo ello es muy cierto, y el denunciarlo con entera claridad permite salir al paso de no pocos abusos de la idea de la alienación económica, demagógicamente utilizados para favorecer las maniobras que suelen tener lugar en las luchas políticas. Pero el problema del trabajo alienante no se resuelve con consideraciones de este género, las cuales más parecen destinadas a alejar la atención de la realidad de ese problema, que a hacer ver de una manera rigurosa la objetiva importancia que posee y a formular el juicio que la correspondiente situación debe merecer al moralista. Porque el problema del que en esencia se trata no es el de si de un modo más o menos deliberado se cometen abusos con la idea de la alienación laboral, sino el de si esta alienación es en efecto un abuso, de suerte que no resulte lícito admitirla ni aunque con ella el bienestar aumente en sus aspectos más materiales e inmediatos. Por lo demás, conviene tener en cuenta que el juicio que aquí hemos formulado sobre el trabajo alienante es independiente del concepto de la «explotación» o «manipulación» de unos hombres por otros. La alienación laboral puede también ir acompañada de esta clase de abusos y hasta deberse a ella, pero igualmente cabe que se dé por virtud de la libre iniciativa del propio trabajador. Ello es lo que sucede —en general, y no sólo en el caso del empleo de las máquinas según la forma anteriormente analizada— cuando alguien decide acrecentar su bienestar efectivo por el sistema de entregarse a un trabajo de cuyos frutos no puede luego aprovecharse de una manera auténticamente humana, por no darse, como también antes se indicó, las condiciones subjetivas necesarias para que el hombre actúe propiamente en cuanto hombre.

En suma, la realidad del trabajo alienante que se da en ciertas formas del empleo de las máquinas es un caso especial de la alienación que puede haber en muy diversas clases de

trabajo y dentro de cualquier régimen político. Ya sea por su propia iniciativa, ya por efecto de una coacción —que incluso cabe que venga de unas excelentes intenciones, tanto en el caso del empresario privado, como en el del gobernante socialista—, puede el trabajador hallarse en la situación de cargar con una tarea destinada a incrementar sus bienes materiales, pero que tenga por resultado un perjuicio para las condiciones subjetivas que permiten aprovecharlos de una manera propiamente humana. Sea quien fuere de hecho el responsable de esta situación, la posibilidad de que la haya representa en definitiva un problema moral, y la solución de este problema no puede venir forzada por conveniencias de índole económica, no ya sólo de grupo, sino ni siquiera generales. Para pensar lo contrario, hay que tener muy empañada la conciencia del valor del espíritu, si bien esto a su vez puede explicarse, aunque no sea más que parcialmente, como la consecuencia de un trabajo que apenas deje tiempo y energías para el trato de los valores superiores. Lo que no cabe es considerar a este trabajo como una exigencia de la economía. Son unos hombres quienes lo imponen a otros, o quienes a sí mismos se lo imponen, para lograr unos fines cuya elección o determinación no pertenece al quehacer económico. La dura necesidad de trabajar es cosa muy diferente del hecho de que los fines a los que el trabajo debe destinarse resulten adulterados en virtud de la forma de conseguirlos. Porque esa forma no viene de la necesidad de trabajar, sino de que se exige que el trabajo se desarrolle en unas condiciones que en el mejor de los casos sólo son útiles para el trabajador en cuanto le permiten disponer de los elementos objetivos del bienestar al que aspira: unos elementos necesarios, pero no suficientes, porque el bienestar es, ante todo, una realidad espiritual. De ahí que no sea posible conseguirlo con el solo incremento de la cantidad y la calidad de los bienes logrados con el trabajo. Aunque estos bienes ya participan del espíritu, su función en el bienestar es solamente la de un instrumento, y ello quiere decir que no engendran el bienestar si quien los usa no tiene su espíritu dispuesto en la adecuada y conveniente situación.

La tesis según la cual «el bienestar es el fin de la economía» sólo adquiere su último sentido en la íntegra visión del ser humano como espíritu y cuerpo en esencial unidad. Con esta afirmación antropológica se rebasa la esfera de la economía positiva y se entra de lleno en el dominio del saber filosófico. Tal cambio de perspectiva se hace enteramente ineludible desde el momento en que se reflexiona sobre el alcance y el valor del bienestar. La economía es ajena a esta clase de reflexiones, aunque no, claro está, por excluirlas, sino por no incluirlas. La propia tesis de que «el bienestar es el fin de la economía» no pertenece, como ya dijimos, al sistema de los conocimientos formalmente económicos. Es una tesis de índole filosófica y que tiene, entre otras dimensiones, un alcance éticamente normativo. Pero esto último quiere decir, tan sólo, que la moral rechaza cualquier forma de trabajar en la que el hombre haya de comportarse como un ser sin espíritu y carente, por tanto, de la dignidad de la persona. La función de la ética en este asunto no puede pasar de ahí. O dicho de otra manera: por lo que concierne a este problema, la ética se limita a exigir el respeto de la dignidad personal del trabajador, sin entrar en los aspectos del trabajo que sólo tengan una significación económica y técnica.

[127] Los más célebres historiadores del lujo son E. Hermann, H. Baudrillart, T. Veblen y W. Sombart. El último de ellos —muy afamado por su ingeniosa y excelente monografía *Lujo y capitalismo,* Revista de Occidente, Madrid, 1965—, ha logrado fijar la atención del público culto medio en la influencia ejercida sobre el nacimiento del espíritu capitalista por la pasión del lujo, enlazada, a su vez, con la del erotismo en la misma época. Aunque el propósito de Sombart no es el de considerar el lujo como la única causa de la mentalidad capitalista («el lujo es el que, en muchos, no en todos los casos, abre las puertas del capitalismo», p. 202 de la mencionada edición), el lector suele sacar la impresión de que se trata de un hecho esencialmente capitalista, y hasta llega a olvidarse del tópico del «lujo oriental» y de los derroches de las más poderosas minorías en las sociedades subdesarrolladas. La «historia universal del lujo», aunque cuenta con un gran número de datos, aguarda todavía a un pensador que se decida a escribirla con la extensión, pero sobre todo con la profundidad, que se merece el tema.

[128] Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I-II, q. 94, a. 2.

[129] Véase el epígrafe 2 del cap. IV de esta obra.

[130] «Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: beati pauperes spiritu.» San Agustín: *De sermone Dei in monte,* lib. I, cap. 4. (Es el pasaje expresamente citado por santo Tomás en *Sum. Theol.,* II-II, q. 19, a. 12: *utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.*)

[131] «Je cherche une passion qui soit naturelle à des hommes que l'obscurité de leur origine ou la médiocrité de leur fortune excitent et limitent, et je n'en trouve point de mieux approprié que le goût du bien-être. La passion du bien-être matériel est essentiellement une passion de classe moyenne; elle devient prépondérante avec elle. C'est de la qu'elle gagne les rangs supérieurs de la société et descend jusqu'au sein du peuple». A. de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique,* vol. I, *Oeuvres complètes,* Gallimard, Paris, 1961, p. 135.

[132] San Agustín: *De sermone Domini in monte,* lib. I, cap. l.

[133] «Quis vero nesciat superbos inflatos dici, tanquam vento distentos?». San Agustín: *loc. cit.*

[134] G. Thibon: *Nuestra mirada ciega ante la luz,* Rialp, Madrid, 1973, p. 208.

[135] G. Thibon: *Op. cit .,* p. 209.

[136] «If you had asked any Classical to what final end economic activity was supposed to be diriged, or by what ultimate criterion its success was to be estimated, I do not think the issue would have been in doubt. "Consumption, said Adam Smith, is the sole end and purpose of all production; and the interest of the producer ought to be attended to, only so, far as it is necessary for promoting that of the consumer." James Mill was no less emphatic: "Of the four sets of operations, Production, Distribution, Exchange and Consumption, which constitute the subject of Political Economy", he says, "the first three are means. No man produces for the sake of producing and nothing further. Distribution, in the same manner, is not performed of the sake of distribution. Things are distributed, as also exchanged, to some end. That end is consumption"». L. Robbins: *The theory of Economic...* (ed. citada), p. 7.

[137] R. Mondolfo: *El humanismo de Marx,* Fondo de Cultura Económica, MéxicoBuenos Aires, 1964, p. 117.

[138] R. Mondolfo: *Op. cit.,* pp. 119-120.

[139] «The man whose whole life is spent in performing a few simple questions, o which the effects, too, are perhaps, always the same has no occasion to exert his understanding, or to exercise his intention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become. The torpor of his mind renders him, not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble or tender sentiment, and consequently of forming any just judgement concerning many even of the ordinary duties of private life. Of the great and extensive interests of his country he is altogether incapable of judging [...].The uniformity of his stationary life naturally corrupts the courage of his mind [...]. But in every improved and civilized society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it». A. Smith: *The Wealth of Nations* (edic. Cannan), pp. 267-268.

[140] L. Von Mises: *La acción humana,* p. 184.

[141] «En général, l'action et même la passion politique, plus réellement aliénante que l'action économique, donne moins le sentiment d'aliénation». R. Ruyer: *Eloge de la société de consommation* (Caldman-Levy, Mayenne, 1969), p. 37.

En el desarrollo de esta tesis hay algunas observaciones psicológicas de innegable valor y basadas en hechos sutilmente descritos. Comprobémoslo, a título de muestra, en estas afirmaciones: «El progreso del producto nacional bruto, lejos de exaltar, como una victoria a la que se ha contribuido, más bien engendra la amargura de no participar en él suficientemente [...]. La participación en los beneficios es más fácil de realizar —y sin gastos — en la política que en la economía. La vida económica se refiere a bienes materiales que disminuyen al ser repartidos, mientras que la vida política atañe a bienes muy materiales y concretos para los dirigentes, incluso cuando no se trata de dinero, sino de poder y de ventajas de toda especie, pero inmateriales y psicológicos para las masas». *(Op. cit.,* p. 38).

IX. El aspecto económico de la teoría moral del bien común

1. Los prenotandos

En el tercer capítulo de esta tercera parte se ha hecho ver cómo la libertad más propiamente humana —la que valiéndose de su personal iniciativa puede el hombre lograr para sí mismo— ofrece dos dimensiones formalmente distintas, aunque complementarias: el señorío sobre las cosas materiales —un tenerlas de modo que en definitiva no sean ellas lo que a su vez nos posee— y la apertura o elevación al bien común, es decir, un efectivo liberarnos de la servidumbre al bien privado. La segunda de estas dimensiones es la que va a ocuparnos en el presente capítulo, ya que en el anterior se ha discutido el problema del bienestar desde el punto de vista, ético y económico a la vez, del dominio del hombre sobre sus propios recursos materiales. Tal dominio no basta para la íntegra «libertad moral» del ser humano. Como ya se mostró, esta libertad incluye entre sus notas la superación del egoísmo: la plena expansión del yo, frente a su retracción o estrechamiento en el puro y simple bien privado. Se trata, evidentemente, de una exigencia ética, no de un principio económico; mas no cabe ignorar que también tiene algunas repercusiones sobre la forma en que la economía debe llevarse a cabo. Todavía más: la mayor parte de las objeciones a la doctrina moral del bien común ha surgido de las dificultades, reales o imaginarias, de su aplicación y proyección en el campo económico. E incluso ocurre también que la «prueba de fuego» de la sinceridad en la admisión de esta misma doctrina se encuentra en la actitud que se mantenga ante los resultados económicos que de ella se pueden desprender.

A fuerza de ser verdad que la pura técnica económica no viene determinada por la doctrina moral del bien común, suele olvidarse que tampoco esta técnica puede depender, como tal técnica, de la doctrina contraria. La tesis según la cual la economía no la deben hacer los moralistas, sino tan sólo los economistas, va con gran frecuencia dirigida únicamente contra los partidarios de la doctrina moral del bien común. ¿No son también moralistas aunque con signo opuesto, los que niegan esta doctrina? En todo caso, tanto

quienes la afirman como quienes la niegan, adoptan una actitud ante un problema formalmente moral, y esa actitud, sea cual fuere, no puede venir dictada por la mera técnica económica, salvo que ésta tuviese atribuciones para plantear y resolver los problemas morales, lo cual carece enteramente de sentido. Lo que puede, en cambio, hacer la técnica es declarar técnicamente inconveniente una determinada forma de conducta que el moralista proponga. Mas ello sólo es posible si esa conducta ofrece un aspecto técnico en el que se haya entrometido el moralista saliéndose del dominio de su competencia peculiar. Dicho de otra manera: no es la moral, sino el abuso de ella por parte del moralista, lo que puede llegar a proponer una determinada forma de conducta técnicamente inviable, puesto que hay un principio de la propia moral según el cual nada que sea imposible constituye el objeto de un deber *(ad impossibilia nemo tenetur).*

Las diferencias entre la ética y la técnica fueron ya examinadas en el primer capítulo de esta tercera parte, así como las relaciones que entre ellas existen, sobre todo las que se dan entre la ética y la técnica denominada economía. El tema de la proyección o aplicación de la doctrina moral del bien común en la vida económica es justamente una de las «cuestiones mixtas» de que entonces se habló, aunque tan sólo nos refiriésemos a ellas de una manera abstracta o general. Ahora se trata de examinar concretamente y, por lo mismo, en todos sus aspectos especiales, el problema ético-económico que la doctrina del bien común plantea. La primera de las subcuestiones que aquí surgen es la de si la aplicación de esa doctrina en el campo económico resulta, o no, técnicamente viable. Para saberlo, no basta con observar que esa doctrina pertenece inicial y formalmente al dominio de la moral y no al de la economía; ni es suficiente tampoco el hacerse cargo de que, al examinar su aplicación en la vida económica, surge un aspecto técnico que formalmente atañe a la economía y no a la moral. Todo ello es muy cierto, y por eso se trata, como hemos dicho, de una cuestión mixta (ética y económica a la vez); mas como quiera que el problema surge de la ética (aunque no acabe en ella), se hace enteramente ineludible la rigurosa determinación de lo que en ésta se dice respecto del bien común. Sólo así cabrá dar una respuesta a la pregunta de si la teoría moral del bien común tiene un aspecto económico técnicamente viable. Y es el caso que hay algunos economistas para los cuales lo que la ética dice respecto del bien común se reduce a una pura vaguedad, una utopía, o un artificio retórico, y todo ello, en suma, a consecuencia de una actitud lógicamente improcedente, cuando no es que constituye un simple truco para desarmar al adversario. Esta nutrida lista de acusaciones se halla nada menos que en L. Von Mises, quien, si no el más retórico, es, sin duda, el más severo y exhaustivo de los críticos del término «bien común». Veamos algunas muestras:

«No resulta fácil determinar concretamente qué debemos entender por bienestar general o bien común. Cabe, en efecto, ir ampliando el ámbito de estos vocablos hasta conseguir que resulten agradables a quien quiera no sea un asceta. Ahora bien, cuando más ensanchamos el concepto, menos preciso y específico deviene su contenido. Cabe [...] decir que, mediante la cooperación social, el hombre puede conseguir la mayor felicidad para el mayor número posible. [...] Pero, según decíamos, al interpretar de esta suerte la expresión bien común, privámosla, prácticamente, de contenido específico [...]

Los partidarios de la idea del bien común tienen, sin embargo, sus razones para servirse del término. Recurren a él porque les permite enervar toda crítica. Hombre alguno puede oponerse a que sea la gente lo más feliz posible. Así las cosas, asegúranse el triunfo al asignarse el monopolio del bien común. Poniendo su idea bajo tal advocación, desarman al adversario, a quien además pueden entonces presentar como desalmado explotador, deseoso tan sólo de favorecer a unos pocos privilegiados, con daño grave para las honradas masas. La tragedia de Occidente estriba precisamente en que hoy sea posible recurrir a tan pobres artificios retóricos sin que nadie ose oponer seria resistencia dialéctica, pese a que la postura de tales ideólogos es totalmente insostenible. Porque, de dos cosas, una: o bien hemos de suponer que desconocen la improcedencia lógica de su planteamiento, lo que bien poco dice de su capacidad mental, o bien hemos de entender que recurren al truco sólo en el deseo de desarmar al contrincante, con lo que queda al descubierto la inanidad de su pensamiento»[142].

Difícilmente cabe imaginar un ataque a la vez más implacable y menos documentado. Ni en una sola ocasión se cita un texto, ni siquiera una breve frase, que esquematice la teoría del bien común. Tampoco hay nada que remotamente se parezca a un mínimo y esencial bosquejo histórico de la elaboración de esta teoría. Lo que en cambio no falta es la habitual alusión despectiva al pensamiento escolástico —«los idealizados cuadros que la filosofía escolástica nos legara», los «utópicos mundos de filósofos y teólogos»—, todo ello traído por los pelos en relación con el tema de la seguridad social[143]. Tal forma de proceder evoca, por contraste, la equilibrada y objetiva actitud de un W. Sombart, quien siguiendo a F. Keller en la rectificación de los juicios sobre los «escolásticos», afirma, entre otras cosas, las siguientes:

«Nos hemos habituado, sin razón, a ver en ellos eruditos de gabinete, abstraídos, ajenos al mundo que les rodea, elucubrando de un modo insoportable y dando infinitas vueltas a temas que nada tienen que ver con la realidad. Esto es cierto en el caso de algunas figuras de segunda fila, pero no, en modo alguno, en las grandes figuras de la Iglesia. Antes hablábamos ya de la grandiosidad de la obra de santo Tomás. Pero no es su monumentalidad lo que pretendía resaltar aquí (tarea por lo demás inútil para quien conozca su obra, aunque no sea más que superficialmente); sólo pretendía llamar la atención sobre el error, tantas veces cometido, de encasillar sin más a Tomás de Aquino en la Edad Media, olvidando que vivió y escribió en un tiempo que para el período en que desarrolló su actividad significaba ya el comienzo de los tiempos modernos. Pero aun si relegamos a santo Tomás a la era precapitalista, los hombres que siguiendo sus doctrinas escribieron sobre moral cristiana vivieron ya en pleno desarrollo capitalista [...]. Afrontaban el problema del capitalismo con mucha más comprensión y simpatía que, por ejemplo, los fanáticos predicadores del puritanismo en el siglo XVI»[144].

La reproducción de este largo pasaje está bien justificada si se tiene presente que una gran dosis de la mala fama de la teoría moral del bien común, y de sus consecuencias económicas, viene de la mala prensa que padece el pensamiento escolástico, más menospreciado que estudiado (por no decir ni siquiera epidérmicamente conocido por quienes temen no parecer profundos si no juntan su voz al coro de los denuestos o de las

reticencias). Pero volvamos de una manera muy directa al tema del bien común y de la crítica que habíamos registrado. Es imposible ver por qué *razón* —no fantasía ni pretexto— el autor de esa crítica acusa de vaguedad, considerándolo incluso como algo premeditado, al empleo del término «bien común». Lógicamente, lo mismo habría que hacer con el concepto, que ese autor utiliza, de la «aspiración a suprimir, en la mayor medida posible, el malestar humano», idea que, sin embargo, nos presenta como una de las categorías fundamentales del pensar «praxeológico». Cierto que el fundador de esta doctrina se aplica a la determinación de la manera en que esa aspiración puede cumplirse, ¿pero es que acaso no se ha escrito nada sobre la forma de lograr el bien común? ¿No ocurre precisamente que algo de lo que se ha escrito sobre ella no le convence al mencionado autor, y llega, por lo visto, hasta irritarle? Ya es bastante elocuente que, al abordar el tema, lo haga bajo el título de «la teoría del bien común frente a la teoría del mercado». ¿Por qué esta oposición? Si el mercado es tan bueno para todos, ¿qué razón hay para no ver en él una exigencia, o un cierto factor, del bien común? La tesis, por algunos sostenida, de que este bien y el mercado son incompatibles entre sí es lo que en buena lógica se habría de rechazar, y no el uso del término «bien común», tanto más cuanto que no todos los que emplean esta palabra mantienen una postura de aversión al mercado. Lo que sí ocurre es que, para los mejores defensores de la doctrina moral del bien común, el mercado no es «un absoluto», como tampoco lo es la propiedad privada. ¿Y no podría suceder que la idolatría del mercado y la de esta forma de la propiedad no resulten precisas —sino al contrario, contraproducentes— para una positiva estimación de ambas instituciones económicas? Aquí está el punto álgido de la cuestión. Sin embargo, para tratar de aclararlo con el rigor que el tema se merece, conviene dejar sentado que la doctrina moral del bien común no se cifra en ningún ataque, ni en ninguna defensa, de estas instituciones económicas. Su «sentido esencial» es muy distinto, aunque de él se desprenda, por las razones que en su momento se han de ver, la afirmación del mercado y la de la propiedad privada de los bienes de producción, no como valores absolutos, sino como instrumentos —y en la medida en que de hecho lo sean— de la libertad moral del hombre. Y lo mismo hay que decir de la «función subsidiaria del Estado», que efectivamente se presenta, en las más rigurosas y serias exposiciones de la teoría moral del bien común, bajo la forma de un instrumento o medio para la libertad moral que cada hombre tiene el derecho y el deber de procurar en compañía de los demás hombres. Todo ello será estudiado en su momento en este mismo capítulo, pero sobre la base de que el bien común es un concepto que sobrepasa el ámbito económico y que sólo se aplica a éste porque la economía es un aspecto de la efectiva vida del ser humano (un aspecto especial, sin duda alguna, y de suma importancia, pero no aislable de los que considera la moral).

Limitar la teoría del bien común a su vertiente económica —y no digamos a la cuestión, aún más restringida, de la conveniencia del mercado— es cosa que presupone un grave desconocimiento de la historia de la filosofía. Claro está que cabe concentrarse en la dimensión económica de la teoría que en general concierne al bien común, y hasta es posible un estudio más monográfico, como lo sería, por ejemplo, el que atañe al

mercado en función de la idea de ese bien. Pero nada de ello significa que se aíslen radicalmente esos aspectos, más o menos particulares, desentendiéndose de la teoría general. Sin tener ésta a la vista, no se puede comprender el fundamento, ni percibir la raíz, de las fórmulas concernientes a las dimensiones específicas en las que se concentre la atención. De ahí la necesidad de hacer ahora un *esquema o esbozo* de lo más sustancial de la doctrina en cuestión, aunque solamente con el fin de aplicarlo al problema que nos ocupa y en la medida en que hace falta para ello.

Hasta llegar a sus aspectos económicos, el sentido del término «bien común» pasa por una serie de inflexiones cuyo alcance conviene definir. Vamos a hacerlo al hilo de la doctrina que más rigurosamente se ha ocupado del tema. Se trata de una teoría cuyas raíces, históricamente hablando, alcanzan hasta Aristóteles y su maestro Platón, pero que aquí se va a tener en cuenta especialmente según su versión «tomista», por ser ésta la más elaborada y, hasta el momento, la de mayor influjo. De un modo enteramente general, se denomina en ella bien común a «lo que puede perfeccionar a más de un ser». Todo cuanto se encuentra en ese caso tiene, por ser un bien, una capacidad o aptitud perfectiva y, a título de común, su poder no alcanza exclusivamente a un solo beneficiario (cuando menos, se ha de extender a dos). La máxima amplitud de ese poder es la del Bien incondicionado o absoluto, es decir, la de Dios, cuyo valor se irradia o comunica a todos los demás seres, aunque en diversa medida y de distinta forma en cada caso. Dicho con otros términos: Dios es el bien común por antonomasia y excelencia, de suerte que solamente en una forma derivada y restricta puede otro bien denominarse común. Por tanto, el bien de la sociedad que los hombres componen es un verdadero bien común, pero no el bien común incondicionado o absoluto. Ello no obstante, lo que de un modo específico atañe a la moral es ese peculiar bien cuyos partícipes son los seres humanos y nadie más que ellos, teniendo a la vez en cuenta que estos seres conviven o viven en sociedad. Es decir, que el bien al que las consideraciones subsiguientes se van a referir es el bien de la sociedad como integrada por hombres *(bien común civil)* o, equivalentemente, el de los hombres en tanto que miembros de ella.

La tesis capital a estos efectos es la que se conoce con el nombre de la «primacía del bien común». Esta tesis se aplica a la integridad de los aspectos que el bien de la convivencia humana implica, y entre los cuales, sin duda, se encuentran los económicos. Pero importa observar que la tesis no ha sido primordialmente pensada en función de esas dimensiones económicas, ni se refiere tampoco al bienestar de una manera exclusiva. Por supuesto, es la noción del bienestar lo que lleva a tener presentes los condicionamientos económicos de la convivencia entre los hombres, mas este bien y todos sus requisitos y factores aparecen tratados, en la teoría en cuestión, desde un punto de vista radicalmente ético: como algo que perfecciona al hombre en cuanto hombre. De ahí que sea inadecuado el traducirlo —según hacen Von Mises y algunos otros autores— con la fórmula del «máximo bienestar para el mayor número posible de hombres». Aun prescindiendo de su vaguedad cuantitativa, hay que decir que esta fórmula es cualitativamente insuficiente, porque el bienestar no representa nada más que un aspecto del bien común civil moralmente considerado. Para lograr que ese aspecto abarque tanto

como la integridad de dicho bien, hace falta tomar el bienestar en una acepción tan amplia que resulta abusivamente vaga y sólo sirve para introducir equívocos, empezando por el de no saber con claridad si en la base de todo ello hay, o no, una moral puramente hedonista. En consecuencia, y para resumir lo hasta aquí expuesto de la doctrina en cuestión, digamos que el bienestar y sus requisitos económicos sólo son dimensiones o elementos del bien común civil, a los cuales, por tanto, únicamente cabe atribuirles el valor de este bien si al mismo tiempo se les considera como aspectos o partes de una unidad superior, cuyo sentido interesa radicalmente desde el punto de vista de la moral.

Hechas las anteriores salvedades, pasemos a examinar en su conjunto la doctrina del bien común civil en la acepción consignada. ¿Qué significa en ella la tesis de la primacía del bien común? Tras lo dicho, no es menester aclarar que lo que así está en cuestión es, en último término, un imperativo de la ética. Pero también sabemos que ésta tiene su lógica. Justamente a propósito de la natural inclinación humana al bienestar se hicieron en el epígrafe anterior las puntualizaciones oportunas, sobre las cuales, ahora, no hace falta insistir. Lo que en cambio parece necesario, en nombre de las exigencias de la lógica, es aclarar y perfilar la tesis de la primacía del bien común, saliendo igualmente al paso de las más importantes objeciones que se le suelen hacer. Para llevar a cabo todo esto, siquiera sea en una forma esquemática, hace falta emplear una buena dosis de paciencia y de tiempo. Pero merece la pena.

Con sobrada frecuencia, la superioridad del bien común es tanto más discutida cuanto menos analizada. Se hacen «proclamaciones» de su validez o invalidez, sin haberse parado a reflexionar sobre el alcance y sentido de las nociones que implica. No cabe duda de que en este punto hay una gran confusión, no por la vaguedad de la doctrina, sino tan sólo por no detenerse a meditarla y porque se prefieren, por lo visto, otros modos más simples y patéticos de zanjar la cuestión. Mas como quiera que no es éste el lugar para la crítica de todas y cada una de las muchas tergiversaciones producidas, vamos a limitarnos al examen, realmente más fecundo y positivo, de tres fundamentales *distinciones* que permiten establecer el justo alcance de la primacía del bien común: l.ª la distinción entre clases o géneros de bienes, independientemente de que éstos sean a su vez comunes o privados; 2.ª la diferencia entre la superioridad cuantitativa y la cualitativa; 3.ª la distinción, finalmente, entre los bienes privados y las personas humanas individuales. Ciertamente sería preferible no tener que meternos en tales complicaciones; pero es el caso que, si no se las toma en cuenta, se incurre en las vaguedades que sin justo motivo se atribuyen a la doctrina moral del bien común, o se acaba por sostener lo que en esta doctrina no se dice y hasta explícitamente se rechaza.

Veamos el primer punto. La distinción entre el bien común y el bien privado no es la de dos géneros de bienes que se diferencien entre sí por su respectiva esencia o naturaleza. Un mismo tipo de bien puede ser bien común o bien privado. Así, las condiciones sanitarias o, si se prefiere, la salud de una sociedad en cuanto tal, son evidentemente un bien común, mientras que es bien privado la salud respectiva de cada miembro de esa sociedad. Lo mismo hay que decir de la riqueza, la cultura, etc. A la vista de ello, la afirmación de la primacía del bien común no puede hacerse de un modo

indiscriminado, en el sentido de no tomar en consideración la existencia de varios géneros de bienes. Dicho de una manera positiva: un bien privado puede ser superior a un bien común, en virtud de su índole o esencia, es decir, porque el género de aquél sea superior al género de éste, lo que a su vez es posible porque los diversos géneros de bienes se encuentran jerarquizados según su respectiva perfección. En la teoría que exponemos, el más alto lugar les corresponde a los bienes más espirituales. Hay también una serie de subordinaciones dentro de cada género de bien, pero no es esto lo que ahora nos interesa. Limitémonos, pues, a comprobar que en esa misma teoría se establece el principio que acaba de señalarse. Entre los textos más oportunos para ello, los más breves y explícitos son los siguientes:

—«Cuando se trata del mismo género de bienes para un solo hombre y para toda la ciudad, patentemente es mucho mejor y más perfecto el cuidarse de lo que es bien de la ciudad entera que el cuidarse de lo que es bien de un solo hombre»[145].

—«El bien común supera al bien privado, si es de su mismo género; pero puede ocurrir que, por su género, el bien privado supere al bien común»[146].

La condición incluida en el segundo texto es idéntica a la expresada en el primero, y todo ello, en suma, significa que el bien común supera al privado cuando ambos poseen la misma índole. Mas si dentro de cada género de bienes el que es común supera al bien privado, parece que la superioridad de que se trata consiste, sencillamente, en el mayor número de los partícipes. Esta interpretación «cuantitativa» pasa por alto dos cosas que deben tomarse en cuenta: l.ª que el bien común, por tener varios partícipes, es el bien del *todo* que éstos forman; 2.ª que ese todo es, en cuanto tal, específicamente diferente de las partes que lo componen. Tal concurrencia —no pura y simple confusión— de la superioridad cuantitativa y la cualitativa se encuentra expresamente formulada en este importante texto:

«El bien común civil y el bien singular de una persona no difieren únicamente de un modo cuantitativo, sino según una diferencia formal, porque la índole del bien común y la del bien singular son distintas, de una manera análoga al modo en que son distintas la índole del todo y la de la parte. Y de ahí que el Filósofo asegure que no aciertan quienes afirman que la ciudad y la familia, y otras entidades semejantes, se distinguen tan sólo de un modo cuantitativo y no específicamente»[147].

La mera superioridad cuantitativa puede tenerla una parte respecto de otra de su mismo todo; por consiguiente, y sin dejar de ser cierto que éste supera por su cantidad a cada una de las partes que lo integran, acontece también que el todo es, en cuanto todo, específicamente diferente de la parte en tanto que parte, y ello incluso en los casos en que un conjunto y sus miembros tienen, por lo demás, propiedades idénticas. Cada una de las partes integrantes de un conjunto homogéneo con ellas no sólo es más pequeña que el conjunto, sino también algo «perteneciente» al conjunto mismo en cuanto tal, y no al revés. Pero, en el caso de la sociedad, ni siquiera se da la situación de un conjunto homogéneo con cada una de sus partes integrantes. El todo constituido por los hombres no es propiamente una persona humana, por no ser ningún hombre, sino un conjunto de ellos. Ni tampoco es la ciudad una familia, aunque se componga de familias. En estos

casos no sólo se distinguen específicamente el oficio del todo y el de la parte, sino también las entidades que cumplen cada uno de esos oficios. Y de ello, en suma, se deduce que el bien común y el privado son específicamente diferentes por distinguirse así el todo y la parte. Dicho de otra manera: por no ser solamente de tipo cuantitativo, la superioridad del bien común respecto del bien privado quiere decir que aquél es, respecto de éste, además de mayor, también mejor y, en consecuencia, no sólo un bien que tiene más partícipes, sino ante todo un bien más perfectivo de cada uno de éstos. O lo que es lo mismo: para cada uno de los miembros de que la sociedad está compuesta, el bien común es más beneficioso que el privado. Naturalmente, esto se ha de entender en un sentido objetivo, es decir, como algo que realmente se da, aunque se pueda pensar de otra manera. Desde un punto de vista pura y simplemente subjetivo, cada uno de los hombres que conviven puede preferir su bien privado. A la luz de lo dicho, tal actitud es errónea, pero ello no significa que no tenga eficacia en la conducta. Por lo demás, el valor objetivo de la tesis de la superioridad del bien común no excluye el libre arbitrio de los hombres, sino que cuenta con él, dando lugar a una «norma» que se puede incumplir, pero a la que también cabe atenerse. Su sentido, en resolución, no es el propio de una pura ley física, sino el de un precepto de la ética, por más que se halle fundado, como después veremos, en razones indubitables y no tan sólo en unos sentimientos. Sin embargo, antes de examinar esas razones, convendrá tomar nota de otra aclaración sobre el alcance de la superioridad del bien común.

Contra las múltiples y renovadas formas del totalitarismo se ha dicho oportunamente que «la sociedad existe para el hombre, y no el hombre para la sociedad»: *civitas homini, non homo civitati existit*[148]. Supuesta la validez de este principio, ¿no habrá que inferir de él la negación de la primacía del bien común? Tal primacía significa que el bien del todo es, como bien del todo, superior al de la parte en cuanto parte, de manera, por tanto, que el bien de la sociedad es superior al de cada hombre que la integra, lo cual en resolución equivaldría a decir que cada uno de los hombres vale menos que su todo social. ¿No se opone esto al lema de que la sociedad existe para el hombre, y no el hombre para la sociedad? ¿Cómo lo superior podría ordenarse a lo que le es inferior? Esta objeción, de irrecusable apariencia, es, sin embargo, sofística. Lo inferior a la sociedad no lo es «el hombre» ni siquiera cada uno de los hombres por el hecho de serlo, sino cualquiera de ellos «en cuanto miembro» de su todo social, de suerte que hay que decir que la sociedad no está ordenada a ningún miembro suyo en particular o en exclusiva, justo por ordenarse a todos sin excepción. «El hombre» al que la sociedad está ordenada no es ninguno en particular, sino todos en general. Y, en efecto, es muy lógico que la *comunidad* se ordene al bien *común* de sus miembros, los cuales, por muy distintos que entre sí puedan ser, tienen no obstante *en común* su carácter de hombres y su condición de miembros de ella. Precisamente para que ninguno de los hombres exista en definitiva como un simple instrumento de su todo social, hace falta que el bien al que este todo se ordena sea el bien común de sus miembros: se sobreentiende, de todos, ya que, de lo contrario, uno al menos de ellos quedaría reducido a un puro y simple instrumento para el bien de los otros, con lo cual esos otros compondrían la auténtica

sociedad, y ésta, en definitiva, no existiría para el hombre (se sobreentiende, como ya hemos dicho, para todos los que la forman), puesto que en uno se daría, precisamente, la inversa situación.

Sin embargo, todavía hace falta establecer por qué el hombre no existe para la sociedad. Esta negación hay que tomarla en un sentido último o definitivo. Porque es el caso que se debe también reconocer que, en algún sentido, cada hombre se ordena a la sociedad como la parte al todo. La sociedad está compuesta de hombres: por tanto, cada hombre es, de algún modo, un cierto miembro de la sociedad que junto con los otros hombres constituye. Pero acontece que ningún hombre es una «mera parte» de ese todo. El hombre no es exclusivamente un ciudadano, un «ser-con-los-otros-hombres», sino también un «ser-consigo-mismo», que dispone de sí y para sí propio. Su formar parte de un todo no es como el de los seres que carecen de la dignidad de las personas. En cuanto libre, el hombre no solamente no se agota en ser una mera parte de su todo social, sino que tampoco es mera parte de ningún otro todo, ni tan siquiera del todo del universo. No hay, en suma, ninguna especie o clase de conjunto al que el hombre se ordene enteramente y de un modo último y definitivo. Claro está que con esto no se dice que el hombre no pueda ordenarse enteramente a ningún otro ser. Sólo se afirma que esa ordenación es imposible como dada entre un hombre y un conjunto. Por tanto, el hombre puede ordenarse por completo a un ser que en realidad no sea un todo (un compuesto de partes realmente diferentes entre sí) y que de un modo absoluto le supere. Tal ser no hace imposible la libertad humana, ya que ésta no es absoluta. Por el contrario, al ordenarse libremente a él, o sea, al Ser Absoluto, el hombre alcanza la máxima libertad de que es capaz: una libertad que desde luego sigue siendo finita y relativa, pero que le impide esclavizarse a cualquier ser finito y relativo (incluido el propio yo de cada hombre).

Pero volvamos a la relación entre el todo social y los hombres que lo componen. Mientras que el hombre no es enteramente para la sociedad, ésta en cambio es enteramente para el hombre. O dicho con otros términos: mientras que los hombres que conviven no existen únicamente para que se dé su convivir, éste es, por el contrario, únicamente para que cada uno de los hombres tenga lo que requiere su vivir como hombre. Ahora bien, esto último es posible porque a su vez cada uno de los hombres que forman la sociedad está ordenado a ella de algún modo. La sociedad es, en resolución, íntegramente un medio para el hombre, pero un medio que al hombre le hace falta y que, por tanto, se constituye así como un cierto bien para todos y cada uno de los miembros de aquélla. Más aún: como la sociedad no existe abstractamente, es decir, separada o aislada de los hombres que la componen, el provecho que puede reportarles depende de que esos hombres la mantengan en la debida forma. El principio que enuncia la manera según la cual deben los hombres comportarse para que la sociedad les beneficie (a todos sin excepción) es el de la primacía del bien común. Y para que este principio repugnase a la dignidad de la persona humana tendría que llevar consigo la exigencia de que cada uno de los hombres que forman la sociedad existiese tan sólo para ésta. Pero lo único que dicho principio pide es que se subordine al bien común toda clase o especie de bien

privado que cualquier hombre pueda poseer por formar parte de la sociedad. Ni siquiera se trata de que los miembros de ella no deban poseer bienes privados (la primacía del bien común no significa la exclusividad de este bien), sino tan sólo de que no deben tenerlos con perjuicio del bien común inmanente al todo social humano que los hace posibles. De esta manera, la primacía de que hablamos se opone formalmente al egoísmo que sólo aspira a conseguir el bien privado, aunque sea por el rodeo del bien común. Para ser egoísta no hace falta tener tanta ceguera que se deje de ver el bien común como un requisito o condición para la posibilidad del bien privado. Antes, por el contrario, lo que mejor define al egoísta es que ve el bien común únicamente como un simple recurso o instrumento para que su bien privado sea posible. Y ello es cosa que puede suceder incluso cuando el bien privado que se busca no da ninguna ventaja sobre los demás hombres. Para ser egoísta basta con ordenar el bien común al respectivo y propio bien privado.

Cabe decir que un «egoísta inteligente» no deja de subordinarse al bien común, de manera, por tanto, que favorece de hecho a los otros miembros de la sociedad. Pero el defecto de este modo de discurrir es que pasa por alto que ese egoísta no se beneficia moralmente de su efectiva subordinación al bien común. No es este bien, sino su bien privado, lo que en resolución él apetece. Sin duda alguna, el egoísta de que hablamos es más sagaz o más inteligente que el que no se subordina al bien común, pero no tan inteligente, sin embargo, como él mismo se cree, ya que se priva de la perfección que se consigue por apetecer el bien común según todo su valor y no exclusivamente como un medio para el provecho propio. Tal perfección no es nada material o, como quien dice, tangible, sino «moral», pero justo por ello beneficia al hombre en cuanto hombre y no en tanto que coincide con los demás animales. También el animal irracional apetece su propio bien privado y, aunque de hecho sirve al bien común, no lo apetece como bien común, porque le falta la capacidad de concebirlo. Por consiguiente, cuando un hombre sirve de hecho al bien común, mas no por estar queriéndolo como algo comunicable a otras personas humanas, sino tan sólo en función de su bien propio, se produce el fenómeno de una cierta animalización del ser humano, la cual no por ser libre deja de rebajar a quien la hace. La dignidad de la persona humana se sigue dando en quien así se animaliza, mas no con toda la perfección de que es capaz. La persona en cuestión continúa teniendo el libre arbitrio y, por lo mismo, la dignidad «natural» de todo hombre, es decir, la que ninguno se da a sí mismo libremente, mas no la dignidad «moral» que libremente puede darse a sí mismo cualquier hombre elevando su voluntad a un bien que trasciende y supera al bien privado sin quitarle a éste su valor.

Es natural, en el sentido más estricto, que cada uno de los hombres apetezca su respectivo bien. Lo que no es natural en esa acepción es apetecer el propio bien como aquello hacia lo que tiende el bien común, pues ni la naturaleza de éste está ordenada al exclusivo provecho de uno solo de sus beneficiarios, ni la de ningún hombre está forzada a querer solamente ese provecho exclusivo. El egoísta lo es sencillamente porque lo quiere ser: no porque ocultas causas se lo impongan, sino por que libremente lo decide, o sea, porque él se decide a tomarse a sí mismo como el supremo bien para sí propio. Y

ello no exige que se considere un hombre superior a los demás, ni un ser superior al hombre. El egoísmo se puede dar con la conciencia de los defectos propios y de las ajenas cualidades. Cabe ser muy modesto en la estimación de la propia valía y, sin embargo, no apetecer el bien común sino como un recurso para lograr el bien propio. Todo ello será, visto objetivamente, una arbitrariedad y hasta una contradicción, pero es posible subjetivamente. Ahora bien, una vez que el egoísta se decide a tomar su actitud, y mientras no sale de ella, no puede tener, en realidad, ningún socio ni amigo. A los ojos del egoísta, los demás hombres son instrumentos de él, aunque valgan más que él. De ahí que la convivencia no le pueda hacer el beneficio de su más alto valor, porque el hombre que ve en los demás hombres simples medios para conseguir su bien privado, no es realmente un hombre que convive en la más fuerte acepción de este vocablo, aunque de hecho se subordine al bien común por la cuenta que ello le trae. Tener socios y amigos no es posible sin ordenarse formalmente al bien común de la sociedad y la amistad, y éstas, a su vez, son inviables entre un hombre y sus instrumentos. El egoísta, en suma, vive solo: su egoísmo le aísla. Y, por lo tanto, una sociedad compuesta de egoístas no es realmente una sociedad. Si, pese a todo, ésta se da entre los hombres, ello se debe a que no siempre somos egoístas y a que nunca lo somos por completo, de suerte que no sacamos todas las consecuencias a las que lógicamente llevaría la radical inconsecuencia en la que estriba el hecho del egoísmo.

El bien común inmanente al todo social humano, o sea, el bien que efectivamente se consigue por medio de la mutua ayuda entre los hombres, no es el absoluto Bien Común. Éste es esencialmente sobrehumano, y ni las fuerzas de un hombre, ni las de todos juntos, pueden alcanzarlo por sí solas. Ello quiere decir que si el absoluto Bien Común no ayudase a los hombres, éstos no participarían en Él de otra manera que aquella en la que el efecto participa realmente, pero sólo naturalmente, de su causa real, sin salir de los límites de una tal participación. El cristianismo admite la existencia de una gracia que sobreeleva a la libertad natural del ser humano —una libertad por la que éste es ya naturalmente hijo de Dios— y le hace participar, sobrenaturalmente, en el absoluto Bien Común. Pero con esto se trata ya de otro asunto que no sólo desborda las posibilidades de la mera filosofía, sino que está por encima del estudio del bien común inmanente al todo social humano, que es el que aquí nos ocupa. Limitándonos a ese estudio, veamos seguidamente las consecuencias que de lo dicho se infieren para los aspectos económicos de la vida social. Todo ello sobre la base de que lo expuesto haya resultado suficiente para deshacer los prejuicios que se suelen tener contra la teoría del bien común y que se dispensan del análisis, siquiera sea elemental, de sus principios más significativos. Finalmente, y a título de resumen, conviene señalar de una manera expresa por qué razón el bien común supera, en tanto que bien común, al bien privado en tanto que bien privado. Esa razón es idéntica a la que hace válido el principio según el cual el todo en tanto que todo supera a cada una de sus partes precisamente a título de partes. Se trata, en definitiva, de una doble y recíproca razón: la índole misma de los dos conceptos integrantes del juicio de que se habla. Las ideas del todo y de la parte se relacionan directamente entre sí como la idea de lo superior y la de lo inferior. Y otro tanto acontece

con las nociones del bien común y el privado, sin que de ello se infiera —ya lo vimos— que el primero sea una simple suma o colección. (No cualquier todo tiene ese carácter; por el contrario, un todo tiene tanta más realidad cuanto mayor es la unidad que hay en él.)

2. La propiedad privada de los bienes de producción

Aunque sólo de una manera incidental, ya hemos visto en el epígrafe anterior que la primacía del bien común no significa la exclusividad de este bien. Ello es tan evidente que, a poco que lo pensemos, nos sentimos movidos a «redondear» la negación y, por ello, a decir que es la exclusividad del bien común lo que en primer lugar queda excluido por la primacía de este bien respecto del bien privado. Más aún: si seguimos pensando sobre el tema, nos veremos llevados por la lógica a tener que incurrir expresamente en otra «tautología», que, sin embargo, no debemos menospreciar en el examen de las relaciones entre el bien privado y el común. Esa tautología imprescindible para la comprensión de la dialéctica entre ambas clases de bien es la que se formula de este modo: la necesidad del bien privado no se basa exclusivamente en que este bien resulte indispensable para la mencionada primacía, sino sobre todo y ante todo en que hay que contar con él para darle un sentido al bien común precisamente en tanto que común. La aclaración de esta idea y el análisis de sus más importantes consecuencias en la esfera económica son lo que seguidamente hemos de hacer.

Comencemos por ver la implicación del concepto del bien privado en la misma noción del bien común. Naturalmente, no hace falta probar que, aunque una y la misma cosa puede ser bien privado o bien común, el ser lo uno difiere del ser lo otro. Limitémonos, pues, a hacer explícita esta irreductible diferencia. Para que un bien sea privado, lo único absolutamente imprescindible es que posea la capacidad de beneficiar a algún ser; de lo contrario, no puede ni tan siquiera ser un bien. En cambio, para que un bien sea común, es menester que pueda beneficiar a varios seres. Dicho de otra manera: los *varios* seres a los que puede beneficiar un *mismo* bien son el término de referencia indispensable para que este bien les sea *común.* Pero ocurre, a su vez, que estos varios seres no se comportarían «como varios» si cada uno de ellos no tuviese su «respectiva y propia participación» en ese bien que a todos les beneficia. La multiplicidad de los partícipes solamente es real si determina una multiplicidad real de participaciones, de tal suerte, por tanto, que cada una de éstas corresponde en exclusiva a uno de aquéllos. He ahí cómo el bien común irradia, por ser común, tantos bienes privados cuantos seres se benefician de él. Claro que el bien común no es bien privado de ninguno de sus partícipes, como tampoco es ningún bien privado el «tener participación en el bien común», pero «la participación que en él se tiene» no solamente es en cada caso un bien, sino asimismo, y justo en cada caso, un bien privado.

Ello acontece incluso cuando el bien común no se divide. Así, por ejemplo, una verdad, que es indivisa e indivisiblemente un bien común para las personas que la saben,

sólo es participada por cada una de éstas mediante el conocimiento respectivo, el cual se constituye en cada caso no ya solamente como un bien, sino por cierto como un bien privado. Y lo mismo sucede cuando un bien material hace de objeto de la fruición estética de varios hombres. Cada uno de éstos participa realmente en ese bien a través de una propia y personal fruición en la que nadie le puede sustituir, y todo ello sin que el mismo bien quede distribuido o dividido, pese a ser material y, por tanto, distribuible o divisible. A la vista de ambos ejemplos, se advierte que la razón de ser del bien privado no está en la necesidad de repartir el bien común material para que éste beneficie a varios seres que asimismo son de algún modo materiales. En el primer ejemplo, la división no es necesaria ni posible; y en el segundo, aunque sin duda es posible, no se presenta como necesaria, y hasta podría ocurrir que resultase contraproducente. De lo cual se deduce que lo esencial a todo bien privado es ser una *participación,* no una parte integrante, del correspondiente bien común, y ello hasta el punto de que cuando un bien se distribuye para beneficiar a varios seres, el bien privado de cada uno de estos seres no lo es tanto la parte que se le asigna cuanto el hecho de poseerla como suya. Dicho con otros términos: esa parte constituye un bien privado, no por ser parte, ni por ser un bien, como tampoco por ser una parte del todo en el que consiste el correspondiente bien común, sino por «ser tenida en exclusiva» por el respectivo poseedor. O sea, que la participación que éste tiene de hecho en el bien común estriba entonces en «tener como propia» una de las partes de ese bien; y en ello, y no en otra cosa, está lo peculiar del bien privado cuando éste es correlativo de un bien común material.

El tratamiento puramente lógico del nexo entre el bien común y el bien privado se reduce, por tanto, a hacerse cargo de una tautología, y no porque en algún sentido sean idénticas ambas clases de bien, sino porque en ningún sentido se distinguen la posibilidad de ser un bien común y la de dar lugar a varios bienes privados. ¿Pero entonces —habrá que preguntarse— cuál es la causa por la que el análisis ético-económico del nexo entre el bien común y el bien privado no se reduce a una tautología o, cuando menos, a unas pocas verdades muy fáciles de entender? El modo «aparentemente» más sencillo de dar contestación a esta pregunta es el que consiste en afirmar que el tratamiento ético-económico en cuestión se nos hace complejo porque lo complicamos con nuestras personales opiniones éticas y económicas, de forma que si no resulta tautológico, ni tan siquiera lógico, es porque de hecho lo llevamos a cabo en función de una serie de intereses que pretenden pasar por otras tantas razones. Aunque no tan sólo para el tema del que ahora nos ocupamos, esta explicación es verosímil, por más que ya habría de ser apasionada si por principio se la utilizase únicamente contra quienes se muestran partidarios de la propiedad privada de los bienes de producción. Por lo demás, la explicación se quedaría en la superficie —incluso si no estuviese ya viciada por cierto apasionamiento—, puesto que deja de considerar la diferencia entre los dos análisis —el meramente lógico y el ético-económico— del nexo entre el bien común y el bien privado. En efecto, al primero de estos análisis debe llamársele meramente lógico, porque toma en consideración únicamente los *conceptos* del bien privado y del bien común, sin entrar para nada en ulteriores determinaciones que puedan complicar su intelección, mientras

que, si se aborda ya el análisis de la relación entre ambos bienes desde un punto de vista ético y económico a la vez, se han de tener presentes, y no de cualquier manera, sino en una forma simultánea, *dos elementos más:* por el lado de la economía, la noción de la «escasez» de los bienes, y por el lado de la ética el concepto de la «libertad» propia del hombre, que a su vez presenta dos sentidos en cuanto que, por una parte, significa el libre albedrío humano, y, por la otra, lo que se viene aquí denominando la «libertad moral». Es decir, que el análisis ético-económico del nexo entre el bien común y el bien privado es más complejo que el puro análisis lógico de las nociones de estos dos tipos de bien, habida cuenta, además, de que la idea del segundo está ya connotada, según vimos, por la idea del primero.

Para ser exactos por completo, habremos de recordar que, además de la idea del bien común y de la noción del bien privado, se ha tenido en cuenta anteriormente la de la índole material de ciertos bienes y las de las dos formas o maneras en que estos bienes son participables (con o sin necesidad de dividirlos entre sus varios partícipes). Todo ello, no obstante, sólo quedó aludido con el único fin de hacer visible que no es por ser material por lo que algo puede constituirse como un bien que connota varios bienes privados. Pero ahora, por el contrario, no podemos quedarnos en una «simple alusión» a la índole material de ciertos bienes y a la exigencia de que estos bienes se dividan para ser efectivamente provechosos a sus varios partícipes. El tratamiento ético-económico del nexo entre el bien común y el bien privado se refiere exclusivamente a cosas de naturaleza material, las únicas en las que pueden concurrir la noción de la *escasez* y la necesidad de dividirlas para que el ejercicio del *derecho* a aprovecharse de ellas se dé en cada partícipe de suerte que éste cumpla el *deber* de respetar en los demás partícipes ese mismo ejercicio. De ahí que el análisis ético-económico en cuestión, a diferencia del que ya hemos hecho, aunque se halle sin duda en continuidad con él, tenga que comenzar por un asunto que había quedado pendiente: ¿cuál es la causa de que un bien común haya de dividirse para que en efecto surjan de él los bienes privados respectivos? Hasta aquí hemos hablado únicamente de la exigencia de esta división en ciertos casos, pero nada hemos dicho de cuáles son esos casos ni de por qué esa exigencia se da en ellos. Lo único expresamente señalado en relación con este nuevo tema es que la división de que se trata no se puede dar sino en los bienes de naturaleza material, por la muy obvia y elemental razón de que estos bienes son los únicos bienes divisibles. Mas lo que ahora se trata de establecer no es la naturaleza de los bienes a los que atañe la «divisibilidad», sino qué bienes quedan afectados por la «necesidad de la división» y de qué modo esta necesidad deba explicarse.

No todo bien material tiene que dividirse para que surjan de él varios bienes privados. Ya vimos antes el caso de que una y la misma cosa material esté siendo el objeto de la fruición estética de varios hombres. Por consiguiente, además de reconocer que no es por ser material por lo que algo puede constituirse como un bien connotante de varios bienes privados, hay que admitir asimismo que no basta que un bien común sea material para que los bienes privados respectivos exijan su división. Mas si no resulta necesaria, sino sólo posible, cuando un bien común es material, tal división sólo será indispensable

cuando y porque la imponga la manera en que de ese bien se participe. Ello es precisamente lo que ocurre si el modo de beneficiarse de ese bien consiste en un *apropiárselo,* pues no cabe que varios seres se lo apropien sin que ninguno de ellos se limite a tenerlo tan sólo «parcialmente» (de lo contrario, uno cualquiera de ellos impediría totalmente que los otros se beneficiaran de ese bien). El ejemplo del alimento es, sin ningún género de dudas, el más espectacular. Por muy altruista que yo sea, el pedazo de pan que yo me como no se lo come otro hombre, y para que ambos comamos del mismo pan tenemos cada uno que comernos una parte que el otro no se come. La única generosidad aquí posible —ya que no parece que lo sea el que ninguno de los dos pruebe bocado, si estamos necesitados de comer— es que entre los dos nos repartamos el alimento común. El quererlo como común exige su división, porque la forma de beneficiarse de él consiste en un apropiárselo que únicamente se puede dar en los dos, sin excepción alguna, si cada uno se apropia sólo de una parte. La cosa es tan evidente, que el seguir ocupándonos de ella resultaría superfluo; pero ocurre, a su vez, que a pesar de su meridiana claridad, y acaso por ella misma, el ejemplo del alimento tiene un inconveniente, del cual hay que tomar nota para no identificar la apropiación con lo que ésta conlleva cuando se trata de satisfacer la necesidad de alimentarse. Veámoslo con el máximo cuidado.

La forma según la cual se apropia del alimento quien lo usa es el modo más material y, por tanto, el menos humano, de llegar a apropiarse de algún bien. Tal forma de apropiación le es necesaria al hombre porque éste es un animal, aunque en ello no estribe la integridad de su ser. Lo peculiar de esta clase de apropiación —la no peculiar del hombre en cuanto hombre— es que consiste en hacer que un bien material externo deje de ser externo. Ese bien se hace interno a quien materialmente se lo apropia, de suerte que el apropiárselo es un «interiorizárselo» estricta y rigurosamente material. No es esto lo que acontece con el uso de todos los llamados bienes de consumo. Así, la forma en la que el vestido o la vivienda son usados como tales por el hombre no consiste en que éste los convierta en algo materialmente interno a él. Justo lo que sucede es lo contrario, ya que el hecho de usarlos estriba efectivamente en que en cierta manera es el hombre quien se hace materialmente interno a tales bienes. Desde luego, es verdad que hay también otra diferencia: mientras que el alimento se transforma en una parte de la materia del hombre, éste no se convierte en una parte de la materia de su casa o de su ropa. Y, sin embargo, estos otros bienes de consumo son objeto, asimismo, de apropiación por el hombre, que no solamente puede usarlos, sino también usarlos como propios, es decir, como algo que le pertenece en exclusiva, y de tal modo que esa exclusividad no sea tan sólo lo que se basa en la diferencia entre los hombres y los demás animales, sino la que conviene a cada hombre como distinto de los otros hombres. Pero todavía hay que añadir que también pueden ser usados como propios otros diversos bienes de consumo cuyo uso no estriba ni en que el hombre los haga materialmente internos a sí mismo, ni en que él se haga materialmente interno a ellos. El uso de tales bienes, por ejemplo, el del cigarrillo que ahora fumo, requiere un cierto contacto, inmediato o mediato, entre su cuerpo y el de quien lo usa; pero este contacto no es bastante para que esos bienes de

consumo sean formalmente usados como propios. Más aún: la misma apropiación en que consiste el uso de un alimento en cuanto tal no es el uso de un bien propio del hombre que de esa forma lo trata, si este hombre no es dueño de ese bien por una razón independiente del puro hecho de tratarlo así. La posibilidad de que un bien sea propio de algún hombre que todavía no lo ha hecho objeto de una interiorización de tipo físico no se deja de dar en el caso del alimento, y ciertamente no se confunde con la posibilidad de que éste resulte usado como tal por ese hombre o por otro. Se trata, en suma, de la posibilidad —que asimismo se da con relación a otros bienes de consumo diferentes— de que un hombre esté en el *derecho* de usar un bien material excluyendo a los demás hombres de ese uso.

En ello estriba el sentido del derecho de propiedad privada de los bienes naturales de consumo, sea cualquiera la forma en que el uso de éstos se realice según sus diversas clases. Por lo demás, se trata desde luego de un derecho cuya significación no necesita mayores aclaraciones. Solamente conviene ver con claridad estas otras dos cosas: l.ª que ese derecho, aunque versa sobre bienes materiales, y a su manera constituye un bien, no es, sin embargo, nada material, sino una relación dada en el hombre, en tanto que éste es espíritu, con cosas que el mismo hombre necesita porque también es un cuerpo; 2.ª que, aunque tiene un carácter excluyente, ese derecho no es exclusivo de hombre alguno, ni de ningún determinado grupo de hombres (con otros términos: el derecho de propiedad privada no es lo mismo que la propiedad privada de ese derecho). Algo más complejo es, sin embargo, el *fundamento* del derecho en cuestión. En principio, la naturaleza material no pertenece en exclusiva a ningún hombre, a la vez que es realmente útil para todos. De ahí que en efecto sea un bien material común a todos y cada uno de los hombres. Pero, por otro lado, y como quiera que este bien común ha de dividirse para que cada hombre pueda beneficiarse de él materialmente y de suerte que ningún hombre impida ese beneficio a los demás, se hace necesario instituir la propiedad privada para evitar las interferencias y los choques en el uso de cada una de las partes que resultan de esa necesaria división. En principio, también hay que decir que ninguna de esas partes pertenece a un hombre determinado. Cualquier hombre podría ser dueño de ella. Pero en definitiva es necesario que cada hombre sea efectivamente el dueño de una. De esta necesidad surge el derecho de que estamos hablando como un derecho formalmente natural, aunque *secundario o derivado* respecto del derecho natural que todos los hombres tienen al uso de los bienes materiales. Lo único que no es natural en todo esto es la forma concreta en que de hecho la distribución de esos bienes venga a llevarse a cabo, por más que sea indispensable —y, en este sentido, natural— que haya alguna distribución.

La situación parece complicarse en mayor grado cuando se habla de los bienes de consumo artificiales. A diferencia de la naturaleza material, estos bienes son, por definición, un producto del hombre. Y claro es que si cada hombre los produjera por sí solo —en el doble sentido de no valerse de la naturaleza material y de no recibir ayuda alguna de ningún otro hombre—, la propiedad privada de estos bienes sería un derecho natural primario y no secundario o derivado. Mas como la producción de tales bienes

implica por fuerza el uso de la naturaleza material, que en principio es un bien común, ningún hombre (aunque actuase sin la ayuda de ningún otro hombre) puede tener la propiedad privada respectiva como un derecho natural primario, porque esa propiedad ya presupone la de un bien natural que, según hemos visto, solamente se tiene por virtud de un derecho de índole derivada o secundaria, aunque ciertamente natural. Por otra parte, al considerar los bienes de consumo artificiales como un *producto social,* se añade un nuevo argumento al que acabamos de ver. Lo producido entre varios representa, en cuanto tal, un bien común, y de este bien se derivan los bienes privados respectivos, cuya privada propiedad es, por lo tanto, objeto de un derecho natural, por las mismas razones y de la misma forma en que se da el derecho de propiedad privada de los bienes de consumo naturales. Por lo demás, lo que antes se ha dicho acerca de la propiedad privada de esta clase de bienes de consumo se aplica, en la misma forma, a los bienes de consumo artificiales, de suerte que la manera en que de hecho éstos se distribuyan no es ni primaria ni secundariamente natural (aunque en cambio resulte indispensable y, por ello, derivadamente natural, que haya «alguna distribución»).

El marxismo, aun sin entrar en el examen de lo primario y lo secundario en el derecho de propiedad privada, la acepta sin discusión para todos los bienes de consumo, incluidos los que poseen el carácter de un producto social. Así puede leerse en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) que «el comunismo no quita a nadie el poder de apropiarse de los productos sociales; lo único que quita es el poder de subyugar, mediante esa apropiación, el trabajo ajeno»[149]. Justo para que nadie pueda subyugar el trabajo de nadie, el marxismo cree necesario que se extinga la propiedad privada de los bienes de producción. Con esta tesis, cuyos orígenes más o menos remotos no vamos a examinar, el marxismo se opone esencialmente al llamado «capitalismo», pero también, en general, a cualquier forma de propiedad privada de los bienes de producción, una vez hecha la experiencia capitalista. Esta última aclaración es necesaria porque la tesis marxista no se presenta sólo a la manera de una verdad doctrinal, sino a la vez como el esquema de unos hechos, eso sí, necesariamente acontecidos, y como el anuncio de otros hechos que por fuerza habrán de acontecer. Tal unidad de lo doctrinalmente valedero y lo fácticamente necesario tiene el típico sello hegeliano de la síntesis del «deber ser» y el «ser». Tampoco vamos a discutir ahora este sistema (las referencias al «determinismo» ya han sido hechas en la segunda parte de esta obra), pero de todas suertes hay que prestar atención al «esquema histórico» marxista por ser éste radicalmente solidario de los argumentos doctrinales. Sin embargo, veamos antes la manera en que Tomás de Aquino justifica el derecho de propiedad privada y cómo entiende el *uso* de los bienes sobre los que recae esta propiedad. Ello nos permitirá entender mejor el alcance y sentido de la «novedad» que representa la concepción marxista, no ya sólo frente al capitalismo, sino también en oposición a la forma en que la propiedad privada ha sido habitualmente mantenida como un derecho natural del ser humano (tanto para los bienes de consumo, cuanto para los bienes productivos). Por lo demás, la exposición que se va a hacer aquí de la doctrina tomista se centra exclusivamente en dos textos fundamentales. Son los que siguen:

a) «Dos cosas atañen al hombre en su relación con lo que le es externo, la primera de las cuales consiste en la potestad de procurar y dispensar; y, en lo que a esto concierne, es lícito que el hombre tenga cosas propias. Ello es también necesario para la vida humana por tres razones: en primer lugar, porque cada cual es más solícito para procurar lo que a él sólo le compete que lo que le es común con todos o con muchos, ya que, rehuyendo el trabajo, cada uno abandona a otro lo común, tal como sucede cuando son muchas las personas que tienen a su cargo una misma tarea; en segundo lugar, porque las cosas humanas son tratadas más ordenadamente si a cada hombre le incumbe el respectivo cuidado de procurar una determinada cosa, pues habría confusión si, de un modo indistinto, todos se ocupan de todo; y en tercer lugar, por haber más paz entre los hombres cuando cada cual se limita a su cometido [...]. Y lo otro que atañe al hombre respecto a las cosas exteriores es el uso de ellas; y en lo que a esto respecta, el hombre no debe poseer esas cosas como propias, sino como comunes, de manera que en caso de necesidad esté pronto a comunicarlas a otros hombres»[150].

b) «La comunidad de las cosas se atribuye al derecho natural, no porque éste establezca que todas las cosas hayan de ser poseídas en común y ninguna como propia, sino porque la división de las posesiones se establece, más que por el derecho natural, por un convenio humano, que pertenece al derecho positivo [...]. De ahí que la propiedad de las posesiones no vaya contra el derecho natural, sino que se añade a éste por obra de la razón humana»[151].

Lo fundamental del primer texto se puede resumir de esta manera: la propiedad privada *(quod homo propria possideat)* es lícita y conveniente por haber más solicitud, mejor orden y mayor paz, si el cuidado humano de los bienes se individualiza o distribuye, que si queda indistinto o colectivo; pero no es conveniente, ni tampoco lícito, que lo que alguien «por sí mismo» gestiona lo gestione «tan sólo para sí mismo», prescindiendo de las necesidades de otros hombres. Y aquí se debe dar por terminado el resumen del primer texto. Ello no obstante, y con el fin de justificar la «versión» aquí hecha de la última parte del pasaje, puede ser oportuno añadir que, para no tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes *(non debet homo habere res externas ut proprias, sed ut communes),* lo que hace falta, una vez admitida la licitud de poseer privadamente algunas de ellas (y con esto entramos ya en el comentario, aunque también en la letra, del segundo texto) no es que su dueño renuncie a cuidarlas y gestionarlas por sí mismo, sino que no las ordene únicamente a su propio provecho. Y conviene observar que esta condición tiene también sentido aun en el caso de una sociedad en la que nadie se encuentre en la miseria, ni siquiera ocasionalmente en el estado de la extrema necesidad. El «uso comunitario» de los bienes privados es susceptible, en principio, de muy diversas formas, y su esencia consiste en que la libre iniciativa sobre ellos trascienda, en su sentido y su intención, el beneficio particular de quien la ejerce. Pero es éste un asunto sobre el que luego habremos de volver, de modo que por ahora lo vamos a dejar sólo indicado para atender, sin más dilación, al otro texto.

El segundo pasaje es la respuesta a una objeción según la cual la propiedad privada se opone al *ius naturale* que establece que todas las cosas son comunes. La clave de la

contestación puede resumirse de este modo: el que todas las cosas sean comunes no significa que todas deban ser poseídas en común. Aunque la diferencia es bien patente y el pasaje que nos ocupa la señala de un modo expreso *(non quia ius naturale doceat omnia esse possidenda communiter),* el argumento en el que se encuadra es muy complejo, a pesar de la brevedad con que su autor lo expone. De ahí que, en esta ocasión, más que un resumen, sea preciso hacer un comentario. Y para ello hay que tener presentes otras dos distinciones: 1.ª la que se hace al afirmar que la división de las posesiones y, por tanto, la propiedad privada, se establecen, más que por el derecho natural, por un convenio humano; 2.ª la distinción que se formula al sostener que la propiedad privada no se opone al derecho natural *(proprietas possessionum non est contra ius naturale),* sino que se le añade a la manera de una determinación suya, descubierta por la razón humana. Así, pues, y aunque también se afirma que el *condictum* según el cual se hace la división de las posesiones pertenece al derecho positivo, ello no significa que no sea natural el hacer alguna división (de manera, por tanto, que no hubiese que hacer ninguna), sino que la que de hecho se realice, por muy buena que fuere, será siempre una división artificial y, por ello, en principio, variable. Dicho de otra manera: lo que pertenece solamente al puro derecho positivo es la concreta forma en que se haga la división de las posesiones, no la necesidad de que haya alguna. Por el contrario, esta necesidad, captada por la razón, fundamenta un derecho natural humano, un *ius gentium,* que se distingue del mero derecho natural por ser humano, o sea, propio del hombre en cuanto hombre. Ciertamente, estas últimas aclaraciones no están explícitas en el texto en cuestión, y por eso el hacerlas forma parte integrante de su comentario, pero a su vez este comentario sintoniza con la doctrina tomista del *ius gentium,* como se puede ver en el siguiente pasaje (donde, por cierto, se menciona explícitamente la propiedad de las posesiones):

«El derecho natural o lo justo natural es lo adecuado, por su naturaleza, a otro. Y ello puede ocurrir de dos maneras. En el primer modo, según una consideración absoluta; así, por ejemplo, en la forma en que el macho es de suyo adecuado a la hembra para que en ella engendre, y el padre al hijo para que lo nutra. En el segundo modo, algo es naturalmente adecuado a otro, no en una forma absoluta, ni según algo que de aquello se sigue, como acontece en la propiedad de las posesiones; pues si un campo determinado se considera de una manera absoluta, no tiene por qué ser más de un hombre que de otro; pero si en cambio se le considera en relación a la oportunidad de cultivarlo y a su pacífico uso, tiene una cierta adecuación a que sea de uno y no de otro [...]. El derecho que se llama natural según el primer modo nos es común a los hombres con los demás animales. Pero del derecho natural así tomado se distingue el derecho de gentes, según dice el Jurisconsulto, porque aquél es común a todos los animales, y éste exclusivamente a todos los hombres entre sí»[152].

Como un rasgo común a los dos textos que acabamos de ver, aparece indudablemente el hecho de que responden a una concepción de índole normativa y general, aunque no elaborada de espaldas a la experiencia, sino al contrario, tomándola en consideración expresamente como un dato o factor ineludible. En este punto, como en tantos otros,

Tomás de Aquino, frente a lo que de él se acostumbra a decir, no se limita a unas vagas elucubraciones ideológicas. Pero al lado de ello es indudable que la experiencia por él considerada no sólo tiene los correspondientes límites cronológicos —previos al desarrollo de la economía capitalista, por más que también sea cierto que por entonces ya comenzaba ésta a despuntar—, sino que es también una experiencia todavía no dilucidada por una investigación de carácter histórico-económico. Esta investigación, que se vendrá a hacer mucho más tarde, pone de manifiesto las varias modalidades del ejercicio de la propiedad y sus repercusiones en la forma de la concreta vida de los hombres. Es muy posible que semejante investigación no haya resultado necesaria o, al menos, no haya tenido su plena oportunidad hasta el momento en que el capitalismo alcanza la madurez y expansiona sus fuerzas hasta lograr hacerlas bien visibles. Pero, sea de ello lo que fuere, no cabe duda de que el autor de la *Summa Theologica* no tiene ningún lugar en la lista de los historiadores de la economía, si bien lo tiene, en cambio, y muy destacado, entre los grandes teóricos del derecho de propiedad.

* * *

Muy otra es, por el contrario, la forma en que Marx plantea y analiza el problema que nos ocupa. Aunque la cuestión no se limita al establecimiento de los modos que el derecho de propiedad ha revestido en el curso del tiempo, el examen de ellos no se opone a un estudio de índole doctrinal, y hasta quiere ser útil para éste. En todo caso, el autor de *El Capital* lo entiende así, de suerte que su manera de estudiar el derecho de propiedad es doctrinal e histórica a la vez, en un sentido radicalmente unitario y no por mera yuxtaposición. El resultado al que se llega es bien sabido: la propiedad privada de los medios de producción ha de ceder el puesto a la correspondiente propiedad colectiva, y de tal modo que ya nunca podrá reaparecer. Esta última parte de la tesis sobrepasa el alcance de la mera historia descriptiva. Es, a su modo, una afirmación «metahistórica», no porque su contenido se sitúe más allá de la historia, ni tampoco porque este contenido determine una forma de la existencia humana que, como tal, sea absolutamente irreductible a todas las anteriores, sino porque el método preciso para inferir su necesaria realidad trasciende evidentemente la descripción pura y simple de los hechos humanos, constituyendo una «interpretación» de innegable carácter filosófico. No cabe pasar por alto en esta tesis el pronóstico en ella formulado de una «definitiva vida humana», es decir, de una vida que, en cuanto definitiva, es ya indudablemente metahistórica; y a esto hay que añadir todavía que la consideración de dicha vida como la auténtica o más propia de los hombres no puede llevarse a cabo sin unos criterios metahistóricos que permitan saber en qué consiste para el ser humano su verdadero o más auténtico vivir. Mas lo que ahora se trata de subrayar es que para poder hacer la profecía de una existencia humana necesariamente presidida por un signo socioeconómico distinto del que ha tenido hasta aquí, hay que encontrarse en el conocimiento de la ley por la que en último término se rige no sólo el acontecer socioeconómico, sino asimismo la entera vida del hombre. Pues bien, ¿cabe llegar al conocimiento de esa ley por el sistema de la

observación de los hechos hasta el presente ocurridos, y de tal modo, en suma, que esos hechos no puedan resultar inteligibles sino a través del conocimiento de esa ley?

Aún aceptando que la ley de que hablamos pueda ser extraída por una cierta inducción sobre la base de la experiencia histórica del hombre, la validez de la teoría marxista exige necesariamente estas dos cosas: 1.ª que la existencia humana se conciba como algo radicalmente conformado, en la totalidad de sus aspectos, por el modo en que se establece la producción social de los bienes materiales necesarios para poder vivir; 2.ª que a su vez ese modo quede necesariamente establecido como un necesario efecto de la índole que en cada caso tienen las fuerzas de producción, y sin que en ello intervenga para nada el libre arbitrio del hombre. Ahora bien, todo esto es cabalmente lo que afirma la *concepción materialista de la historia,* como inequívocamente puede verse en el siguiente texto del Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía política:*

«En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: las relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia. La forma de la producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino que, al revés, es su ser social lo que determina su conciencia»[153].

Mucho se ha discutido, y todavía se continúa polemizando, sobre el alcance del «determinismo» que estas frases encierran. En realidad, son «ganas de discutir». El pasaje es perfectamente claro, y ni siquiera hace falta utilizar la versión que de él diera Engels[154], para llegar a hacerse cargo plenamente de su radical determinismo. Este determinismo no consiste tan sólo en que la «base económica» condiciona a la «superestructura» social, política, etc., ni en que a su vez la estructura económica se encuentra condicionada por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales, sino en que éstas determinan en cada caso unas relaciones —las relaciones de producción — en las cuales entran los hombres independientemente de su voluntad. Tal vez parezca excesivo lo de las «ganas de discutir», que antes se ha señalado. Para evitar la impresión de que el decirlo es, por su parte, efecto de unas «ganas de exagerar», basta prestar un poco de atención a las siguientes razones. No cabe duda de que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales condiciona de hecho, en cada caso, la correspondiente forma humana de vivir, como también es cierto que la economía condiciona el ejercicio o la práctica de las demás actividades del espíritu en tanto que éstas —como de un modo inequívoco se afirma en la presente obra[155]— se encuentran materialmente mediadas o condicionadas. Nada de ello, por lo demás, puede extrañar, si se tiene presente que el hombre no es en realidad un puro espíritu, sino un ser que asimismo es naturalmente corpóreo, con todos los condicionamientos que esto lleva. La economía no es necesaria ni posible —en el sentido según el cual se da en el hombre— para un ser puramente espiritual, pero tampoco es posible ni necesaria, en ninguno de los sentidos, para los seres

meramente materiales. Ciertamente, el autor del texto que comentamos habla del espíritu del hombre, y desde luego se refiere a él expresamente, puesto que asegura que el proceso de la vida espiritual se encuentra condicionado por la forma en que la vida material es producida *(die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozesses),* pero toda la cuestión está en saber, aun si se admite un condicionamiento recíproco entre lo material y lo espiritual del ser humano, cuál de estos dos factores es el más decisivo, y esa cuestión la da por resuelta Marx muy claramente —como quien quiere disipar todas las dudas que a propósito de ella puedan originarse— al decir, de una manera bien enfática, que «no es la conciencia humana lo que determina al ser del hombre, sino, justo al revés, el ser social del hombre lo que determina a su conciencia» *(Es ist nicht das Bewusstsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftlischen Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt),* frase cuyo sentido se comprende cuando se tiene en cuenta que lo que en ella se llama «el ser social del hombre» es una realidad de la que a su vez se ha dicho antes que viene determinada por las fuerzas productivas materiales[156].

Así, en esta concepción, la ley por la que se rige la vida de la economía y del ser humano implica un materialismo radical, y tan sólo desde esta perspectiva puede ser entendida y formulada. Ahora bien, en esta ley se contiene un elemento dinámico que permite explicar el desarrollo de la economía y del ser humano hasta el momento de la implantación de la sociedad comunista. Ese elemento dinámico, merced al cual la explicación de que se trata requiere ser definida como la propia de un «materialismo histórico», se manifiesta en el hecho de los conflictos o las contradicciones que en determinadas fases de la evolución de las fuerzas productivas materiales se da entre éstas y la manera en que el hombre se las apropia. Toda la historia de la economía, que es más bien su «prehistoria» y la del ser humano, están sujetas al esquema fundamental de la aparición de esos conflictos y de la superación correspondiente, hasta llegar al último antagonismo, que acontece en la sociedad capitalista y se acaba por medio de la más radical de las revoluciones, o sea, por medio de la revolución comunista, la cual logra, cuando se alcanzan plenamente todas sus consecuencias, una definitiva adecuación entre las fuerzas productivas materiales y la manera en que se las apropia el hombre. Veámoslo en el texto original, destacando las fórmulas más significativas:

«En un cierto grado de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción en ese momento dadas, o sea —y ello representa solamente una forma jurídica de venir a decir la misma cosa—, con las relaciones de propiedad en el interior de las cuales se habían movido hasta entonces. Surge con ello una época de revolución social. Esas relaciones de propiedad que habían sido hasta entonces formas de desarrollo de las fuerzas productivas se convierten ahora en sus cadenas. El cambio realizado en la base económica trastorna, con lentitud o con celeridad más o menos grande, toda la enorme superestructura [...]. Mas así como no se juzga a un individuo por lo que él de sí mismo se imagina, tampoco debe juzgarse una época de revolución por la conciencia de ella, sino al revés, esa conciencia tiene que ser explicada por las contradicciones de la vida material, por el conflicto entre las fuerzas

materiales productivas y las relaciones sociales de producción [...]. En un gran esbozo, las formas de producción asiáticas, antiguas, feudales y burguesas modernas pueden ser consideradas como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica en la evolución de la producción social [...]. En el seno de la sociedad burguesa las fuerzas productivas que se desarrollan crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la solución de ese antagonismo. Y con esa formación social se acaba la prehistoria de la sociedad humana»[157].

Es decir, que el curso de la prehistoria de la que el materialismo histórico da cuenta es la serie de los ajustes, desajustes y reajustes entre las fuerzas productivas materiales y las correspondientes formas de la propiedad. Estas cambian porque aquellas se modifican, pero de tal manera, sin embargo, que entre ambas evoluciones no se da siempre un riguroso acoplamiento y sincronismo: de ahí las revoluciones que, originadas por un desajuste, acaban siendo un reajuste entre la propiedad y las fuerzas productivas materiales. Tal reajuste no estriba en que estas fuerzas se adapten a la forma de propiedad con la que han llegado a entrar en discordancia, sino al contrario, en que la propiedad revista una nueva forma, por virtud de la cual se somete a las exigencias dimanantes del grado de desarrollo a que han llegado las fuerzas productivas materiales. Como se ve, lo verdaderamente decisivo es el proceso de éstas. El de las formas de la propiedad es tan sólo un efecto, un resultado de él, en suma, un epifenómeno, que acompaña, aunque no siempre con buen paso, a la realidad que lo sustenta y de la cual es en definitiva un instrumento. Si ahora nos preguntamos qué función desempeña en todo esto la propiedad privada de los bienes de producción, tendremos de antemano que admitir —si queremos ser fieles a la concepción materialista de la historia (perdón, de la prehistoria)— los tres principios siguientes: l.º que, como toda forma de propiedad, es ésa una institución que, si bien aparece en la conciencia como un efecto de la voluntad propia del hombre, viene, ni más ni menos que esa misma conciencia, radicalmente impuesta y determinada en sus diversos modos por las fuerzas productivas materiales; 2.ª que, cuando entra en colisión con estas fuerzas, a cuyo servicio se halla y de las cuales en resolución procede, acaba tarde o pronto por perder la concreta modalidad que poseía, revistiendo una nueva, en la medida en que se lo permite el grado de desarrollo de dichas fuerzas productivas materiales; 3.º que en el momento en que éstas la hacen imposible, se extingue completamente, en el sentido de no tener ninguna posibilidad de resurgir, lo cual sucede cuando esas mismas fuerzas productivas, en virtud de su desarrollo, exigen ser poseídas en común, o sea, colectivamente, por los seres humanos que de un modo constitutivo y radical son por entero dependientes de ellas.

Así las cosas, toda la historia humana o, mejor dicho, y discúlpese de nuevo este «desliz», toda la prehistoria de la vida del hombre, se dirige, de un modo necesario, a una absoluta acumulación o concentración de las fuerzas productivas materiales de las cuales resulta el producto social indispensable para que pueda existir la sociedad. Ello equivale a afirmar que la sociedad no existe propiamente —o sea, que no constituye una efectiva y verdadera sociedad— mientras no exista esa concentración o acumulación

absoluta. La que se da en la sociedad capitalista no es para ello bastante, aunque sí, en cambio, para hacer imposible la propiedad privada de los medios o bienes productivos, contra la cual se alza la revolución que termina implantando la propiedad colectiva como el modo último y definitivo en que el hombre se apropia de esos recursos. Tal es, en suma, el esquema en el que el autor de esta doctrina encierra todos los hechos concernientes a la propiedad privada, y de los cuales ofrece una exposición de conjunto en el parágrafo dedicado, dentro del más famoso de sus libros, a la «tendencia histórica de la acumulación del capital». Consignemos las tesis principales:

«La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña empresa, y ésta es una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la individualidad del trabajador mismo»; «esta forma de producción supone la distribución del suelo y de los demás medios productivos»; «sólo es compatible con los estrechos límites primitivos de la producción y de la sociedad»; «al llegar a un cierto nivel, hace aparecer los medios materiales de su destrucción»; «desde ese momento empiezan a moverse en el seno de la sociedad fuerzas y pasiones que se sienten encadenadas por ella. Tiene que desaparecer, y desaparece»; «la expropiación de los productores inmediatos se llevó a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el impulso de las pasiones más infames, sucias y mezquinamente groseras. La propiedad privada del trabajador individual es suplantada por la propiedad capitalista, que se basa en la explotación del trabajo ajeno aunque formalmente libre»; «la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el que se hacen incompatibles con su ropaje capitalista. Éste salta. Ha sonado la hora de la desaparición de la propiedad capitalista. Los expropiadores son expropiados»[158].

Claramente se observa en este esquema la necesidad de distinguir dos especies de la propiedad privada de los bienes de producción, a saber, la propiedad privada precapitalista y la capitalista. Aunque coinciden no sólo en ser propiedad privada, sino también en hallarse necesariamente destinadas a desaparecer, su diferencia es patente, de modo que resulta indispensable hacerse cargo de ella para poder hablar con precisión acerca del efectivo desarrollo de la vida económica. Observemos, por lo demás, aunque sin detenernos mucho en ello, cómo el autor de *El Capital* usa una terminología «moralizante» y no poco «patética» cuando, en el texto que acabamos de ver, describe el modo en que desaparece la propiedad privada precapitalista de los bienes de producción. No es que esa forma de hablar sea inadecuada, ni que esté desprovista de un fundamento objetivo. Sin duda alguna, tiene una base real, cuando menos en un gran número de casos. Pero siempre cabe preguntarse si tiene mucho sentido un idioma ético y patético en la exposición de una teoría que presenta los hechos como necesariamente acontecidos en virtud de un proceso independiente de las intenciones de los hombres. Si, como afirma la concepción materialista, esas intenciones son tan sólo un reflejo y un eco de algo que *velis nolis* se tiene que producir, no es lícito condenarlas, como tampoco alabarlas. Lo único que cabe es consignarlas sin ningún calificativo, salvo el que las presenta como algo superficial o secundario y, desde luego, radicalmente ajeno a toda forma de deliberada voluntad. Pero dejemos a un lado esta cuestión que nos llevaría

hasta la raíz de la formidable *ambigüedad* de la antropología marxista —un punto del que ya nos hemos ocupado en la segunda parte de esta obra— y regresemos a la distinción entre las dos especies o modalidades de la propiedad privada de los bienes llamados productivos. Para el autor del esquema que nos ocupa, la economía política prescinde de esa importante distinción: «La economía política confunde por principio dos formas muy diferentes de la propiedad privada, una de las cuales se basa en el propio trabajo de los productores, mientras que la otra se funda en la explotación del trabajo ajeno. Olvida que la primera no es solamente la directa antítesis de la segunda, sino que sólo crece sobre la tumba de ésta»[159].

Es patente la diferencia y la mutua incompatibilidad de esas dos clases de propiedad privada de los bienes de producción. Pero lo que ya cabe discutir es si esas dos clases de propiedad son las únicas formas de propiedad privada que respecto de los bienes productivos pueden darse, y si han sido las únicas que de hecho se han dado. Hacer este planteamiento equivale a poner en rigurosa tela de juicio el valor absoluto de la mencionada distinción. Desde luego, no cabe la menor duda de que hay formas absolutistas de aprovecharse del trabajo ajeno: la que lo retribuye injustamente, o la que lo obliga a realizarse de una manera inhumana. Pero la posibilidad de estos dos modos de aprovecharse del trabajo ajeno no se da solamente, ni necesariamente, por virtud de la propiedad privada de los bienes de producción. Hay también otro posible absolutismo: el de quienes gobiernen y administren la producción y la distribución en una sociedad organizada sobre la base de la propiedad colectiva de los bienes correspondientes. Se comprende, no obstante, que el marxismo no preste mucha atención a este posible riesgo. En rigor, se trata de un peligro que no cabe prever en una doctrina según la cual todo queda determinado por la situación en que se encuentran las fuerzas productivas materiales. O sea, que dado que estas fuerzas ya se han hecho completamente sociales en la sociedad colectivista o plenamente social, la manera de usarlas, y la de hacer la distribución de sus productos, deben ser asimismo enteramente sociales en el sentido, incluso, de que no podría haber una conciencia, ni por tanto una voluntad, que tuviesen respecto de ellas una actitud de signo individualista. Todo el mundo, en resolución, sería «bueno a la fuerza» en una tal sociedad, por virtud del estado de las fuerzas de producción, de modo, por consiguiente, que uno de los productos de estas fuerzas lo sería por cierto la universal bondad de todos los componentes de la sociedad colectivista: una bondad, claro es, enteramente ajena al libre arbitrio (ya que éste es incompatible con la absoluta determinación del ser humano por algo que le convierte en un simple eco y consecuencia de una realidad distinta de él).

Pero nos hemos desviado un tanto de la cuestión que propiamente nos interesaba, ocupándonos, en cambio, de un problema que a los marxistas, y tal vez a alguien más, les trae completamente sin cuidado. En general, esta cuestión no puede importarle nada a quien mire la economía como el campo de un absoluto determinismo, sea cualquiera la forma en que de hecho se la conciba así. Íbamos, pues, diciendo, y con ello seguimos, que son posibles dos absolutismos en la propiedad de los bienes de producción: el que cabe en la propiedad privada de esos bienes y el que se puede dar en la propiedad

colectivista de ellos. Claro está que en principio la afirmación de que ambos absolutismos son posibles no equivale, sin más, a asegurar que también sean necesarios; pero en la concepción materialista que propone el marxismo ambas cosas resultan una sola, de tal suerte, por tanto, que es imposible relativizar la propiedad privada capitalista de los bienes de producción, como tampoco cabe forma alguna de que pueda llegar a relativizarse la propiedad colectiva de esos bienes. Prescindamos aquí de lo segundo. Por lo que se refiere a lo primero, es indudable que la propiedad privada de los bienes de producción no puede relativizarse en modo alguno, sin desaparecer, si su esencia consiste en lo que el marxismo afirma de ella: la irreprimible o inevitable explotación del trabajo ajeno, por más que éste sea libre formalmente y por más que el capitalista sea individualmente irresponsable —según se afirma en el prólogo de *El Capital*— de esa necesaria explotación. Pero es el caso que, si todo ello fuera cierto, no se podría explicar de ningún modo el hecho incontrovertible de que, conforme el capitalismo ha ido desarrollándose, los presuntos trabajadores explotados son realmente trabajadores que no sólo no están en la miseria, sino que han ascendido a niveles económicos de vida verdaderamente imprevisibles desde la óptica propia del marxismo e incluso contradictorios con el absolutismo de su lógica. Algún fallo es preciso que haya en ésta, y, previamente, en la misma óptica marxista, para que un hecho de semejante envergadura sea un elemento real de la efectiva historia de la economía.

Frente a ese hecho indudable, el marxismo ha tomado actitudes muy diferentes: desde la negación de la evidencia, hasta la pretensión de interpretarlo valiéndose de la idea del «empobrecimiento relativo». Con esta idea se trata de sostener que, aunque se hayan incrementado las ganancias reales de los no-propietarios de los bienes de producción, se habría hecho a la vez mucho mayor la diferencia real entre tales ganancias y las de los propietarios de esos bienes. Supongamos que así haya acontecido. Lo que no cabe en cambio suponer son estas otras dos cosas: l.ª que la idea del empobrecimiento relativo se identifique con la noción de la miseria tal cual ésta aparece concebida por el propio autor de *El Capital;* 2.ª que la miseria o el empobrecimiento relativos originen por fuerza la revolución, si es verdad, como en esa misma obra se sostiene, que la conciencia de la necesidad de hacer la revolución implica necesariamente la conciencia de la miseria absoluta o de un estado muy parecido a ella y vivido como algo inevitable dentro de la sociedad capitalista. Ciertamente, el empobrecimiento relativo, pese a ser compatible con la superación de la miseria y con el creciente aumento del nivel económico de vida de los trabajadores, puede ser presentado como una palmaria forma de injusticia. Aunque no fuese ya una explotación que reduce al trabajador a una vida infrahumana, sería, no obstante, una explotación que lo convierte en un instrumento humano, sin duda mejor pagado cada vez, del injusto enriquecimiento de otros hombres. Con todo, habría que admitir que el desarrollo del capitalismo consistiría en la historia de dos enriquecimientos, el de los dueños de los bienes de producción y el de quienes carecen de esos bienes, estribando lo malo de esta historia no en el segundo de esos dos enriquecimientos, sino en su desproporción con el primero. Pero hablar de una tal desproporción es usar un *idioma relativo,* que no se parece en nada al lenguaje absoluto de los textos originales. Y,

sobre todo, ¿es absolutamente necesario que se dé el empobrecimiento relativo? ¿Lo origina por fuerza la propiedad privada de los bienes de producción?

Según la tesis marxista, no es la propiedad en general, sino su forma en el capitalismo, lo que en virtud de una concentración que necesariamente va en aumento, da lugar a un estado cada vez más insoportable para quienes viven solamente de su propio trabajo. Pues bien, la validez incondicionada de esta tesis es necesariamente inseparable de la realidad de la tendencia del sistema capitalista hacia la absoluta miseria de los proletarios. Si la noción de esa miseria absoluta queda sustituida por la idea de un empobrecimiento relativo, la validez de la tesis deja también de ser incondicionada y se hace meramente relativa. En efecto, el llamado empobrecimiento relativo, aún cuando fuese real, no se opone a que quienes lo sufren puedan acumular lo que les sobre de sus gastos más indispensables y lo inviertan, ya individualmente, ya asociados, en la compra de bienes de producción. Claro está que ello es imposible en la miseria, pero no, en modo alguno, cuando, lejos de haberla, se va acrecentando el bienestar de los trabajadores. En la medida en que el bienestar se va aumentando, se dan también más posibilidades de «capitalizar» una porción, cada vez más creciente, de los ingresos propios del trabajo. La cuestión que, aún así, puede ser planteada es la de si esos «nuevos propietarios» no serán como tales destruidos por los propietarios «anteriores». Mas para poder asegurarlo haría falta que fuese incondicionadamente verdadera la teoría marxista de la inevitable concentración del capital. Ahora bien, acontece que no puede realmente serlo mientras haya un mercado de bienes de producción y no sólo de bienes de consumo. La inexistencia del primer tipo de mercado sólo es necesaria —y, ciertamente, por definición — en un régimen estrictamente socialista. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo lleva consigo el aumento de los bienes de producción artificiales, que no son fabricados para guardarlos en el almacén, sino para venderlos. Aún suponiendo que el objetivo único o principal de la conducta del capitalista sea el de ganar dinero —como el marxismo sostiene—, es evidente que ello no se consigue sin la venta de unos productos cuyo precio debe poder ser pagado[160], y entre esos productos hay que contar, en creciente medida conforme la industria se expansiona, los bienes o recursos productivos.

La propiedad privada resultante de los ahorros del trabajador invertidos en bienes productivos no solamente no es una utopía en una situación de bienestar, sino que entra en el juego del capitalismo, constituyendo —frente a la concentración del capital en las manos de los «viejos» propietarios— un cierto *poder compensador*. Para entender cómo esta propiedad es cosa muy diferente de una pura utopía y de un resultado fortuito en circunstancias más o menos anormales, conviene tener en cuenta que no cabe explicarla solamente por el aumento de la cantidad de dinero en virtud de una acción gubernamental en consonancia con los intereses bancarios. En general, esta explicación es la peor, porque el dinero de esa manera logrado suele ir a parar a los empresarios que han gestionado y movido la operación con el fin de aumentar sus inversiones. La investigación realizada por A. F. Hayek acerca de los llamados ciclos económicos —en relación con la teoría monetaria[161]— ha puesto de manifiesto las perniciosas consecuencias que ese sistema tiene, especialmente por el paro forzoso, para los

trabajadores (aunque también para los empresarios). La mejor génesis del tipo de propiedad de que se trata es la que se encuentra, para decirlo con el mismo autor, en el ahorro voluntario, que por lo pronto estriba, claro es, en una restricción de la demanda de los bienes de consumo, pero que tiene por objetivo «el incremento de la producción de los bienes de producción». Por lo demás, la práctica del ahorro voluntario por los trabajadores se hace posible en virtud de una situación de bienestar que no esté entorpecida por el despilfarro —lo que Maeztu llamaba, según vimos, el «sentido sensual del dinero»—, ni por las maniobras demagógicas que, en complicidad con el derroche, favorecen la aparición de un malestar propenso a la negación tanto de los datos objetivos cuanto de las posibilidades bien fundadas que de ellos resultan. Como el lector habrá sin duda observado, nos movemos en todo esto dentro de un ámbito de «posibilidades» y no de necesidades, y usando un idioma relativo y no un lenguaje absoluto. Esta forma de proceder carece, evidentemente, de la enfática rotundidad con que se exponen las doctrinas marxistas, y por ello se encuentra respecto de ésta en una cierta inferioridad —permítase la palabra— «psicológica», especialmente para quienes gustan de las gruesas afirmaciones contundentes que «definen» los signos de los tiempos; pero tiene, en cambio, dos ventajas: la de evitar el riesgo de hacer unas profecías que no se cumplen, y sobre todo la de ser respetuosa y congruente con el sentido de la libertad[162].

* * *

El uso de un lenguaje coherente con el libre albedrío es compatible con la formulación de unas tendencias de valor hipotético —dicho de otra manera, relativo— en la conducta económica del hombre y, en general, en los sectores todos de la vida de éste en cuanto hombre. Ya vimos en la segunda parte de esta obra (cap. III, ep. 3) que «la falsedad del puro determinismo [...] tampoco constituye una objeción a la tesis de un cierto condicionamiento —y, por tanto, de un determinismo relativo— de nuestras actividades». Lo cual viene a ser lo mismo que decir que cabe hacer previsiones de la conducta humana, basándose en unos ciertos presupuestos y siguiendo la lógica que objetivamente les conviene. Lejos de encontrarse limitada a lo absolutamente necesario, la capacidad de la razón se extiende a las modalidades hipotéticas de la necesidad —o sea, a las necesidades que descansan sobre supuestos no necesarios a su vez—; y es razonable que el hombre quiera conocerlas para tomarlas en consideración y decidir, a la vista de ellas, su conducta. Reconozcamos, pues, una vez más, que la libertad no está reñida con la lógica, pero cuidemos de no concebir ésta de tal modo que el hacer previsiones carezca por completo de sentido para la actividad de decidir; y, finalmente, observemos que tampoco es lógico tomar como datos invariables a unos factores no absolutamente necesarios, como acontece —volviendo a nuestro problema— con el absolutismo atribuido por las teorías marxistas a la propiedad privada capitalista de los bienes de producción.

Las previsiones marxistas sólo serían correctas en la hipótesis de que el mencionado absolutismo fuese a su vez absoluto, en la acepción de enteramente inevitable como

rasgo constitutivo o esencial del sistema capitalista. Ello podría ocurrir de un doble modo: o por no caber en el sistema ningún mecanismo correctivo de la tendencia a la concentración del capital, o por no darse la posibilidad de una conducta que libremente relativizase a la propiedad privada capitalista de los bienes de producción. La verdad de los hechos y de la forma lógica de poder explicarlos se oponen, sin embargo, a esas dos hipótesis. Por lo pronto, el aumento del volumen de la empresa no se presenta siempre como un objetivo deseable desde el punto de vista de los intereses del propietario. La validez objetiva de la «ley de los costes decrecientes» no es realmente absoluta en el sentido de ilimitada o incondicionada, porque puede chocar con los elevados «costes fijos» de las empresas grandes; y junto a esto hay que tomar también en consideración la existencia de otras ventajas —como la superior agilidad y la independencia mayor del propietario pequeño—, que libremente pueden ser preferidas a unos ingresos más altos. Por otra parte, los monopolios y los oligopolios pueden originar, tanto en las relaciones que entre ellos mismos mantienen según las diversas ramas de la producción, cuanto en el modo de la actitud que ante ellos toman los consumidores últimos de sus productos, diversas formas de lo que J. K. Galbraith ha llamado el «poder compensador» *(countervailing power)*[163]. Entre las formas de ese poder, también se encuentra indudablemente la actuación sindical de los trabajadores, a la que el marxismo originario no acertó a verle todas sus posibilidades efectivas en el libre mercado del trabajo. Por último, otro elemento de innegable importancia lo constituye la intervención del Estado precisamente para mantener la concurrencia frente a los poderes que la usan con la intención de desvirtuarla o arruinarla.

En resumen, la crítica al marxismo originario tiene como balance la afirmación del «hecho» y del «derecho-deber» de la relatividad de la propiedad privada de los bienes de producción. Si por capitalismo ha de entenderse el puro y desenfrenado absolutismo de esta clase de propiedad, será preciso decir, tanto en el idioma de los hechos como en el de la ética, que ese sistema es una aberrante explotación, destinada, a la larga, a suicidarse, de algunas de las posibilidades efectivas de la propiedad privada. Desde luego, es muy cierto que no hay por qué tomar el capitalismo en esa drástica forma, y que ello implica la arbitrariedad de reducirse a la exclusiva consideración de una parte de la experiencia que de él hasta el momento poseemos, tomándola abusivamente por el todo, como si las demás partes no contaran. Pero es cierto también que no pocas veces la manera de hablar de algunos de los defensores del capitalismo da la impresión de una incondicionada apología de lo que hemos llamado el absolutismo de la propiedad privada de los bienes de producción. Sea lo que fuere de ello, y para no incurrir en un problema simplemente terminológico, el balance que aquí se ofrece es el siguiente: la propiedad privada de los bienes de producción puede, esencialmente hablando, existir en las condiciones necesarias para que ella misma no se niegue o destruya y, a su vez, esta relativización es necesaria, éticamente hablando, para que el hombre se perfeccione en cuanto hombre con el uso efectivo de esa clase de propiedad.

Pero aún queda por ver cómo esta forma de la propiedad privada representa una cierta condición para la posibilidad del ejercicio del libre arbitrio del hombre. Los argumentos

tomistas en favor de la licitud y conveniencia de la propiedad privada no se refieren a este aspecto de la cuestión. La causa de ello puede tal vez encontrarse en el hecho de que, en la época en que esos argumentos se pensaron, no poseían aún los gobernantes la fuerza que ulteriormente adquiriría el Poder estatal, especialmente a través de su intervención en el campo económico. En todo caso, y a la vista de los excesos a que ha dado lugar esa intervención (sobre todo en la forma correspondiente a la propiedad colectivista), el mismo Magisterio de la Iglesia mantiene la existencia del derecho a la propiedad privada incluso de los bienes productivos, con el fin de impedir que la libertad sea destruida en sus formas fundamentales de expresarse. Así cabe observarlo en este texto de Juan XXIII: «la historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada incluso de los bienes productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad; por eso es legítimo inferir que éstas encuentran garantía y estímulo en aquel derecho»[164]. Ya es bastante notable la «facilidad» con que el marxismo cree resueltos todos los problemas por el expediente de la implantación de la propiedad colectiva de los bienes o medios productivos, y así ha podido decir muy bien Y. Calvez que, «en función de un régimen económico racional y consciente, es evidente que los derechos exclusivos de la propiedad privada quedarían *ipso facto* amputados, como ya lo están, y a veces muy ampliamente, hasta en países no comunistas. Pero, inversamente, no es evidente que baste con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, tomada como objetivo absoluto, para garantizar *por sí* el advenimiento de un régimen económico mejor, es decir, más racional, más humano y más conforme con el interés general, que el capitalismo»[165]. En estas frases, la libertad está aludida —o, cuando menos, cabe pensar que puede y debe estarlo— en la explícita referencia a un régimen más humano que el capitalismo, y la cosa parece aún mucho más clara si, en vez del capitalismo, se hablase del comunismo. (De todas formas siempre habría que hacer la salvedad de que en ese pasaje la voz «capitalismo» está empleada en su acepción abusiva, que es la que toma a la propiedad privada de las bienes de producción como un derecho incondicionado y absoluto.)

De una manera expresa y muy directa, M. Friedman ha señalado —formulando su propio pensamiento y sintetizando a la vez el de otros muchos autores— las líneas más importantes del tema de la relación entre la libertad económica y la libertad política. Su consideración, siquiera sea resumida, puede servirnos para determinar esta faceta de la propiedad privada: un aspecto que trasciende sin duda las cuestiones de la pura y simple economía, pero que una vez más nos hace ver hasta qué punto las instituciones económicas se enlazan con las demás dimensiones de nuestra vida. Sin embargo, y previamente al resumen de las ideas del autor de *Capitalismo y Libertad,* procede aquí dejar claro que esas ideas no necesitan ser articuladas con las que ese mismo autor les antepone en el prólogo de su obra y que reflejan una concepción escasamente sensible —al menos en la apariencia— a los valores supraindividuales. Desde una actitud sobradamente polémica ante un lema del presidente Kennedy («pregúntate, no qué puede hacer tu país por ti, sino qué puedes hacer tú por tu país»), esa concepción queda

expresada en los siguientes términos: «el hombre libre no se va a preguntar ni qué puede hacer su país por él, ni qué puede hacer él por su país. Lo que se preguntará es: ¿qué podemos hacer yo y mis compatriotas para ayudarnos a cumplir nuestras obligaciones individuales, conseguir nuestras diversas metas y, sobre todo, proteger nuestra libertad? ¿Cómo impedir que el Estado que nosotros creamos se convierta en un Frankenstein que destruya la libertad misma para cuya defensa lo establecimos?»[166]. Lógicamente, se trata de una actitud muy comprensible frente a los presuntos o efectivos excesos del poder del Estado o de algunas ideologías, que deprimen la libertad por no acertar a ver que el bien común no sólo es, en principio, compatible con ella, sino que esencialmente la presupone o implica en la misma medida en que se opone a la vez a sus abusos. Pero asimismo hay que tener en cuenta estos abusos y la posibilidad de que en ellos no se lesionen en cada caso únicamente los derechos de tal o cual persona determinada, sino en algunas ocasiones los de todos, en tanto que el bien común los aúna y concentra a su manera. Ya entre las mismas «obligaciones individuales», a las que el texto citado se refiere, se encuentran las de cada uno de los miembros del conjunto social respecto del bien común, de suerte que no carece de sentido el que cada ciudadano se pregunte qué es lo que puede hacer por su país (una pregunta que también se debe hacer el gobernante). Y una vez dicho esto, he aquí el resumen de la filosofía del autor mencionado sobre la relación entre la libertad económica y la libertad política:

«En general, se piensa que la política y la economía están separadas y desconectadas, que la libertad individual es un problema político y el bienestar material un problema económico, y que cualquier tipo de organización política puede combinarse con cualquier clase de organización económica» [...]. «La tesis de este capítulo es que esa opinión es un error» [...]. «Las organizaciones económicas tienen una doble función en la promoción de una sociedad libre. Por una parte, la libertad en las organizaciones económicas es en sí una parte de la libertad en términos generales, así que la libertad económica es un fin en sí misma. En segundo lugar, es también un medio indispensable para la conciencia de la libertad política» [...]. «La evidencia histórica muestra una relación entre la libertad política y el mercado libre» [...]. «La historia sugiere solamente que el capitalismo es una condición necesaria para la libertad política. Pero no es una condición suficiente» [...]. «La relación entre la libertad política y la economía es compleja y no unilateral ni mucho menos» [...]. «Por sí sola, la evidencia histórica nunca puede ser convincente» [...]. «¿Por qué ha de haber una conexión? ¿Cuáles son los lazos típicos entre la libertad económica y la política?» [...]. «El intercambio puede producir coordinación sin usar la fuerza. El modelo que funciona en una sociedad organizada sobre la base del intercambio voluntario es una economía de intercambio con libre empresa privada» [...]. «La existencia de un mercado libre no elimina la necesidad de tener un Gobierno. Al contrario, el Gobierno es necesario tanto en su función de foro para determinar las reglas del juego como en su función de árbitro para interpretar y hacer cumplir las reglas establecidas»[167].

La afirmación del nexo entre la política y la economía no es una tesis exclusiva del marxismo. Lo peculiar de éste consiste en la pretensión de reducir la política, y los demás

aspectos no formalmente económicos de la existencia humana, a la estructura económica de la sociedad como algo a su vez basado en la correspondiente situación de las fuerzas productivas materiales. Pero, aunque ello es *grosso modo* conocido del público culto medio, se da, no obstante, y con una frecuencia indiscutible, el hecho al que se refieren las consideraciones iniciales del resumen antes consignado. Quizá lo más sorprendente de ese hecho sea la gran ligereza en la que incurren algunos de los más celosos paladines de las formas políticas de la libertad, cuando a la vez se muestran inclinados a hacer grandes concesiones a los adversarios de la propiedad privada de los bienes de producción. Lo lógico sería que abogasen por la máxima difusión de esta clase de propiedad, concibiéndola como un derecho natural del ser humano y de modo, por tanto, que quienes no estén en condiciones de poder ejercer ese derecho disfruten de una seguridad equivalente y fundamentada en él. Todo cuanto no sea esta actitud representa una incongruencia que en el mejor de los casos presupone que no se ha advertido claramente la mutua vinculación de la libertad política y la económica (lo cual vale también para los abusos de ambas formas de libertad). Por lo demás, y aunque ahora nos limitemos a una simple alusión, no está de sobra advertir que esas dos libertades son exigidas por el bien común, justo porque éste ha de resultar beneficioso para todos y cada uno de los hombres que integran la sociedad, lo cual requiere un firme mantenimiento del derecho a ejercer la iniciativa como uno de los atributos esenciales de la persona humana (y no tan sólo de las que gobiernan, por respetables que éstas puedan ser).

¿No tienen razón alguna, según esto, los partidarios de la propiedad colectiva —y, por lo tanto, de la gestión estatal— de los bienes de producción? El discreto lector habrá notado que la parte o dosis de razón de quienes así piensan es lo que obliga a «relativizar» la propiedad privada de esos bienes, negándole todo carácter absoluto. Pero ello, lógicamente, replantea el problema del cometido propio del Estado. Sin el examen de esta esencial cuestión quedaría por ver el reverso de la medalla, la otra cara del tema, que requiere un detenido estudio, ético y económico, de la peculiar función del gobernante, según una concepción que no suponga que éste debe ser absolutista, pero que asimismo tenga en cuenta que puede llegar a serlo, incluso con las mejores intenciones y, por supuesto, en nombre de lo más conveniente para todos. Ahora bien, el tratamiento de este asunto merece, por su complejidad y su interés, un apartado especial.

3. La función del Estado

Acabamos de ver que la propiedad privada de los bienes de producción es un derecho verdaderamente natural, mas no un derecho absoluto, sino esencialmente relativo, de modo que las razones que sin duda lo abonan no son ni más ni menos que las mismas que a su vez lo relativizan, obligando, por tanto, a «desmitificar», *sit venia verbo,* la necesidad de suscribirlo. Esta necesidad no se destruye, como tampoco en modo alguno se aminora, por quedar desmitificada. Lo único que le ocurre al desprenderse de unos falsos títulos es que sigue teniendo los verdaderos. De esta suerte, la propiedad en

cuestión deja de ser la «sacrosanta» realidad en la que a veces se la ha querido convertir —por el sistema de extender la fe más allá de sus límites— y aparece como un derecho natural —no, pues, sobrenatural—, si bien puede ocurrir que en su ejercicio llegue a santificarse quien lo use de modo que realmente lo ordene a los más altos valores. Pero aquí no estamos ocupándonos de una cuestión de teología moral, sino de un problema filosófico y a la vez económico, es decir, de un asunto cuyo esclarecimiento debe hacerse de una manera meramente natural. Y este asunto, según habíamos visto al final del epígrafe anterior, nos plantea el problema de la «peculiar función del gobernante según una concepción que no suponga que éste deba ser absolutista, pero que asimismo tenga en cuenta que puede llegar a serlo». El gobernante absolutista es tan posible como el propietario absolutista. Se trata, pues, de excluir ambas formas de absolutismo, manteniendo a la vez la afirmación de los derechos, tan esencialmente relativos como verdaderamente naturales, de los propietarios privados de los bienes de producción, por una parte, y, por otra, los del gobernante o del Estado. Porque es el caso que el gobernante o el Estado absolutista puede darse también en una sociedad como la supuesta, aunque una vez esto dicho hay que observar que ello puede acontecer de dos maneras: según vaya en detrimento o en favor del propietario privado de que hablamos. Con esto quiere decirse que el poder estatal puede actuar en una forma absolutista o despótica, tanto si es su intención la de oponerse a los abusos de esos propietarios, cuanto si está orientado a la defensa y la promoción de sus derechos.

He aquí, pues, una serie de problemas que en el fondo son uno y el mismo: el que habitualmente se debate bajo la rúbrica de la «función del Estado en la economía». Se trata de una cuestión ciertamente «enorme y delicada», como se ha dicho de la época medieval, frente al cúmulo de simplificaciones con que frecuentemente se habla de ella. Desde luego, nuestro problema es muy moderno, pero también, sin duda muy sutil, y no parece abusivo el considerarlo como enorme si se atiende al gran número de los subproblemas que contiene y de las dificultades secundarias que lleva su desarrollo. Mas si se toma la palabra «enorme» en la etimológica acepción de lo que no tiene norma alguna, entonces hay que decir que, por grande que fuere la dificultad de establecerlas, cabe proponer algunas normas de sentido esencial y muy general. El estudio filosófico del tema no tiene por qué entrar —o, mejor dicho, tiene por qué no entrar— en los últimos pormenores que tampoco discute la economía positiva para no invadir el campo de la pura y simple casuística, ni se confunde con los dictámenes concretos, de valor ocurrente o circunstancial, que pertenecen formalmente a la prudencia. Lo que sí que puede y debe hacerse en el estudio filosófico del tema es reconocerle a la prudencia su decisivo papel en la aplicación de las normas, tanto las filosóficas como las económicas, y, por supuesto, recoger el sentido de las principales aportaciones del saber económico al difícil problema de la intervención estatal. Finalmente, la posibilidad de algunas normas esenciales y generales debe darse en el tratamiento de un problema que atañe al uso de la libertad por parte del gobernante y de los gobernados, aunque puedan ser muchos sus condicionamientos efectivos.

Ahora bien, todo el que tenga un mínimo de información sobre el asunto advertirá el

peligro que al ocuparse de él corre el filósofo, si no toma la precaución de uniformarse con las ropas del utilitarismo. Nada de hablar de ética, como no sea, claro está, la utilitaria, que es por lo visto una excepción bien recibida, y, sobre todo, nada de «derechos naturales». Todavía se le puede consentir, con alguna benevolencia, que haga apelación a esos derechos para afirmar el valor de la propiedad privada; pero una vez que preste ese servicio —innecesario para los más doctos, pero útil quizá para los ingenuos —, lo mejor que el filósofo de los derechos naturales puede hacer es optar por retirarse de la escena y dejar la palabra a los especialistas del análisis económico y a quienes creen tener en exclusiva el sentido común en estado sólido (léase aquí los que aciertan a no ser otra cosa que «pensadores» utilitaristas). Tal vez a algún lector le suene raro, y como demasiado reticente, lo que estamos diciendo. ¿Es que cabe pensar con buena lógica que el tema de las funciones del Estado sea, por principio, ajeno a las leyes morales naturales? He aquí lo que algún lector, si todavía no está «sofisticado» por la mentalidad positivista, se dirá a sí mismo con razón, pero no con conocimiento del *status quaestionis.* Para informarle de éste no vamos a considerar aquí otra vez los excesos verbales de un Von Mises, de los que ya se ha hablado en las primeras páginas de este mismo capítulo, a propósito de la noción del bien común. Citemos únicamente a uno de los representantes más notables de la fobia utilitarista hacia los derechos naturales, nada menos que Bentham, para quien esos derechos constituyen «un absurdo retórico, un ampuloso absurdo»[168], y atendamos también a la posición de J. Stuart Mill, inequívoca en estas frases: «Tenía razón Comte al afirmar que las prevalentes escuelas de moral y política, cuando no teológicas, han sido metafísicas. Afirman que las reglas morales, e incluso las instituciones políticas, no constituyen medios para un fin, el bien general, sino corolarios desenvueltos según la concepción de los derechos naturales»[169].

¿De dónde habrán sacado estos autores —dicho sea con todos los respetos que ellos no tienen para su adversario— su peregrina idea de los derechos y de las leyes naturales? No, ciertamente, de los grandes clásicos de esta doctrina, simplemente ignorados —por supuesto, también por Comte—, sino, a lo sumo, de la lectura, tampoco muy reflexiva, de algunos divulgadores más o menos conocidos en su época. Pero, sobre todo, ¿en qué se basan Comte y Stuart Mill —no merece la pena detenerse en la archi-retórica de Bentham— para negar que el bien general sea el fin de las reglas morales y de las instituciones políticas propuestas por quienes ellos combaten? Basta haberse asomado a la doctrina iusnaturalista de la ley para tener la ineludible evidencia de que se trata de una concepción radicalmente orientada hacia el bien común. Por lo demás, los «corolarios» de los derechos naturales se fundamentan, como esos mismos derechos, sobre las mismas bases y raíces. Apenas puede creerse que una cosa tan conocida como el concepto iusnaturalista de la ley *—ordinario rationis ad bonum commune,* etc.— sea realmente ignorada por los dos autores en cuestión. Y, para dar otro ejemplo, ¿cómo es posible que no conocieran que, en la misma doctrina que rechazan, la propiedad privada se justifica por bienes tan generales como lo son el orden y la paz, junto con una razón de utilidad —la mayor eficacia o conveniencia—, que es la de hacer a los hombres más

solícitos en el cuidado de los recursos a su alcance? No hay manera de ver que esta razón no sea utilitaria, ni que resulte ajena al bien general. Lo que sucede es que tiene el inconveniente —por lo visto, gravísimo— de que Tomás de Aquino, al formularla, no hizo una profesión de fe utilitarista ni aprovechó la ocasión para negar el valor de la teología y la oportunidad de la metafísica; de todo lo cual habría que inferir seguramente que su espíritu no estaba «maduro» aún para algo tan difícil y «encumbrado» como la filosofía positivista.

Es verdaderamente sintomática la obsesión que padecen algunos utilitaristas por evitar la idea de lo justo, hablando, en cambio, de lo conveniente y creyendo, de esta manera, dar una solemne prueba de realismo. Así, por ejemplo, D. Buchanan, al editar *La riqueza de las naciones,* de A. Smith, no desaprovecha la ocasión de decir que «también cabe observar que los autores franceses, aunque mantienen firmemente la doctrina de la libertad de comercio, parecen apoyarse en los principios de un derecho abstracto, más que en la utilidad general [...]; al probar que sus doctrinas son justas, en vez de demostrar que son convenientes, los escritores franceses se apartan de todos esos puntos de vista de la sociedad y de las costumbres, que hacen a la ciencia tanto más segura e interesante por relacionarse con los menesteres de la vida»[170]. ¿Mas por qué no pensar que también la justicia es conveniente y, por ello mismo, interesante? La noción de lo justo es una forma de la idea de lo conveniente. Dicho de otra manera: lo conveniente se comporta como un género, con relación al cual hace de especie lo justo. Desde luego, hay también otras formas o especies de lo conveniente, pero no hay nada justo que en cuanto tal no sea conveniente, ni cabe que sea conveniente la injusticia precisamente en tanto que injusticia. Así, pues, cuando se habla del comportamiento de los seres humanos, tan unilateral es limitarse a la justicia que entre ellos debe haber, como referirse únicamente a las otras modalidades de lo conveniente para ellos. Por supuesto, es legítimo hablar de esas otras modalidades —aunque no el sostener que son las únicas—, e incluso resulta impertinente que, cuando se trata de ellas, se las mezcle con la justicia; pero no hace falta en modo alguno ser utilitarista para ver que esa mezcla es impertinente. Para lo que sí parece necesario el ser utilitarista es para cometer la impertinencia de excluir de lo conveniente a la justicia.

* * *

Las subsiguientes consideraciones sobre el problema de la función del Estado en la economía procurarán no confundir lo justo con las otras especies de lo conveniente para el hombre; pero no se limitarán a hablar tan sólo de esas otras especies, por importantes que puedan realmente ser. La filosofía del problema de la función del Estado es, ante todo, una ética. Ciertamente, no se limita a ello, y no sólo porque el Estado se relaciona a su vez con la economía, sino porque ésta y la moral, aunque mutuamente irreductibles, tienen que ver entre sí. De ello nos ocupábamos en el primer capítulo de esta tercera parte, donde por cierto se observó también que una de las exigencias de la ética es que el quehacer económico sea técnicamente conveniente. Recordemos, a estos efectos, que

además se advirtió que lo técnicamente conveniente en el quehacer económico no lo define la ética. Ello sería realmente impertinente, de modo que hace muy bien el utilitarismo al descartarlo, aunque tampoco es necesario para ello el ser utilitarista. Ahora bien, una vez que la economía —no el utilitarismo, por muy buena que fuere su intención— define lo técnicamente conveniente en el quehacer económico, la ética convierte en un deber el llevarlo a la práctica (o, respectivamente, el mantenerlo, si ya se lo practicaba). Tales son, en suma, los principios que han de tenerse en cuenta al examinar la función del Estado en la economía, junto con el carácter de la ética como una norma extrínseca y negativa (según la acepción ya señalada en el mismo lugar) para el quehacer económico, es decir, que lo técnicamente conveniente no puede convertirse en un deber, ni siquiera ser lícito, si por alguna causa fuese injusto. Esto no significa, claro está, que en nombre de la justicia haya entonces que hacer lo que es técnicamente inconveniente, sino que hay que buscar otra manera de respetar la técnica económica, de suerte que no se falte a la justicia, que es un valor superior (por más que la ideología utilitaria, y su modo de interpretar el sentido común y la verdadera realidad del ser humano, tengan cuando menos la apariencia de un mayor interés por otra clase o forma de valores).

Todas las consideraciones anteriores resultan imprescindibles para el estudio ético-económico de la función del Estado. Pero el análisis radical de la cuestión exige ir hasta las últimas bases de lo que el Estado significa para la sociedad, lo cual a su vez nos lleva a la noción de la persona humana y a la idea del valor que a su dignidad le corresponde. En suma, el proceso lógico a seguir es el que va del Estado a la sociedad y, después, desde ésta a la persona humana. Lo primero se explica en la medida en que, sean cualesquiera sus oficios, el Estado consiste primordialmente en un instrumento u órgano para la sociedad. No es ésta para el Estado, sino el Estado para ella, lo cual también significa la radical negación del primero de los absolutismos estatales que cabría concebir: la posición del Estado como un ser por sí y para sí mismo. La esencial relatividad del Estado a la sociedad es, desde luego, cosa muy diferente de la que se pensaría al sostener que primero existió la sociedad y después vino el Estado. No se trata de nada «cronológico». Sin el Estado —por muy rudimentario y primitivo que en sus comienzos fuese— no existe en realidad la sociedad. Estado y sociedad son simultáneos[171], y ello tanto en su ser, como en su no-ser. De ahí el fundamental error del anarquismo y, por lo tanto, el hecho de que éste sea viable únicamente de un modo superficial (compensado, tal vez, por el estruendo y el fanatismo de sus partidarios, no menos absolutistas, en el fondo, que quienes idolatran al Estado). Ese instrumento que para la sociedad es el Estado no funciona realmente por sí solo, sino movido por el gobernante. Aunque se piense al Estado como una máquina, se trata, en cualquier caso, de una máquina que no funciona pura y simplemente según lo que ella misma hace posible, sino según lo que el gobernante quiere hacer. Claro está que esto no significa que el gobernante sea por su parte un absoluto. Dicho en el lenguaje de la ética, el gobernante absolutista es el que abusa del poder del Estado. Tal lenguaje es posible porque a su vez el gobernante actúa como un hombre, no como una máquina, y ello incluso en el caso de que el poder que

tiene se encuentre legalmente definido de un modo no absolutista. La necesidad de definir ese mismo poder, de suerte que no constituya un absoluto, es una exigencia ética naturalmente basada en la esencial relatividad del Estado a la sociedad. Evidentemente, no se trata de una necesidad de tipo físico, ajena al libre albedrío humano, sino de una exigencia de carácter moral, cuyo valor se percibe al comprender que el Estado y el gobernante son para la sociedad, y no a la inversa. Se trata, en resolución, de una tesis de derecho natural. Su contenido expresa algo «conveniente», pero no en la acepción de lo útil ajeno a la justicia, sino en el sentido de lo «justo». Si se quiere evitar el patetismo y el excesivo énfasis retórico que a veces se sobreañaden a este término, digamos que lo justo es lo «ajustado» a la naturaleza de ambas partes, en este caso el Estado y la sociedad, pero precisamente de tal modo, que de esa naturaleza —la de la sociedad en cuanto fin, y la del Estado como medio— surge o brota el respectivo derecho natural. No hay forma de excluir en este asunto, igual que en tantos otros, el idioma propiamente jurídico, sustituyéndolo o disimulándolo con un lenguaje pura y simplemente utilitario. Por lo demás, aunque es cierto que la terminología jurídica se presta a unas solemnidades excesivas, no deja de ser verdad que la terminología utilitaria puede a su vez ser usada con alguna dosis de cinismo.

Ahora bien, la sociedad, según veíamos, es enteramente para el hombre, y no el hombre para la sociedad. Ninguna de las vidas personales de los seres humanos es un medio para la convivencia, sino justo al revés: la convivencia —o sea, la sociedad en su acepción dinámica y operativa— es un medio para que las personales vidas de los hombres se mantengan y se desarrollen hasta el máximo. Tampoco la sociedad constituye propiamente un absoluto. Su propia naturaleza está afectada de una esencial relatividad al ser humano, vale decir, a todos y cada uno de los hombres que la componen. Si a esto que se acaba de decir se le quiere llamar «individualismo» en la acepción que esta palabra tiene en casi todos los representantes del utilitarismo anglosajón, no hay nada que discutir en lo esencial, ya que no sería justo interpretar ese individualismo como una tesis que afirma la utilidad del comportamiento insolidario. Lo único que seguramente convendría añadir es que también la solidaridad es un deber, y que este deber está basado en el sentido mismo de la convivencia, o sea, en la propia índole de ésta como una mutua ayuda interhumana, no sólo para lograr bienes materiales, sino asimismo para conseguir otros bienes más altos (dicho sea sin temor a que esto suene a «música celestial» por el hecho de referirse a esos bienes de rango superior, de algunos de los cuales no se quiere privar el positivismo utilitario, por grande que sea su fobia a todas las realidades «metafísicas»).

En suma, como la sociedad es por naturaleza un medio para las personas humanas, y a su vez el Estado es, también por naturaleza, un medio para la sociedad, resulta en definitiva que el Estado no puede ser otra cosa, visto desde el derecho natural, que un instrumento o medio para los hombres. Si frente a esto se dice que los hechos pueden ser muy diferentes, y de ahí se concluye la inutilidad de la referencia al derecho, por natural que éste sea, la contestación que ello merece no puede presentarse más sencilla: ante todo, es bien obvia la distinción entre derecho y hecho, de modo que el aducirla no quita

ni pone nada a lo que dice quien se refiere a aquél; y, en segundo lugar, tampoco se arregla nada sustituyendo el derecho por la utilidad, ya que una cosa es que algo merezca realizarse por ser útil, y otra, muy distinta, que *de facto* se la lleve a la práctica. No siempre lo útil es lo usado. El propio utilitarismo presupone ese hecho, distinguiéndolo de la norma cuya aplicación propone y recomienda. Sigamos, por consiguiente, con la tesis de que el Estado se ajusta a su propia naturaleza —o, si se quiere, queda ajustado a ella — cuando en la teoría se le concibe, y en la práctica se le usa, como un instrumento o medio para la sociedad y, a su través, para el hombre. Mas, ¿cómo puede el Estado funcionar para servir de medio a las personas de que la sociedad está compuesta? El sentido de esta pregunta se perfila en la integridad de su intención cuando se advierten con claridad los dos extremos que siguen: 1.º que lo que se pregunta, además de no ser un simple conjunto de hechos, de más o menos valor para constituir una «experiencia», tampoco es formalmente reductible a la posibilidad de cualquier modo de funcionamiento del Estado, sino que estriba, justa y precisamente, en el modo de funcionar según el cual el Estado puede comportarse como *un medio,* no como un objetivo, para las personas humanas; 2.º que, por ser éstas el fin al que se ordena la actuación del Estado, es radicalmente decisivo, para determinar dicha actuación, tener plena conciencia de la índole personal del ser del hombre; o, equivalentemente, que se advierta, con toda lucidez, que la manera según la cual el Estado puede servir a las personas humanas tiene un *a priori* necesario —se sobreentiende, necesario *de iure*— en lo que hace de ellas unas realidades personales. También cabe decirlo de otro modo: no deben considerarse como servicios que el Estado presta al hombre aquéllos en los que éste sea tratado como si no fuese una persona, por más que tales servicios puedan ser convenientes, útiles y eficaces, desde otros puntos de vista. Y repárese, finalmente, en que con esto no se trata tan sólo de añadir una nueva razón a la postura «iusnaturalista». Tal razón queda clara en lo que se acaba de afirmar, de suerte que de ningún modo es necesario insistir sobre ella. Lo único que en cambio importa es señalar, de una manera explícita, cómo la índole personal del ser humano representa de tal modo un *a priori* del funcionamiento del Estado, que ni siquiera cabe sostener lícitamente que éste tiene un efecto «personalizante» si ese mismo efecto se concibe como radical y sustancial. Distinto es que el Estado contribuya —y debe sin duda, hacerlo del mejor modo posible— al desarrollo de la personalidad de los seres humanos que en la sociedad se integran o conviven. (También de la sociedad se dijo que constituye un medio para que las vidas personales de los hombres se mantengan y desarrollen al máximo; pero ello a su vez implica la índole *personal* del ser humano como un *a priori* de la sociedad, por mucho que ésta contribuya eficazmente a la posibilidad de su despliegue y a la realidad de su ejercicio.)

Pues bien, para responder a la pregunta sobre la manera en que el Estado debe actuar al servicio de la persona humana, se hace por completo imprescindible el tomar como punto de partida lo que es el hombre en tanto que persona. Si no se cuenta con esta noción, puede muy bien suceder que la forma en que se establezca el cometido propio del Estado autorice a que éste, en vez de servir al hombre, se sirva realmente de él, y

hasta quizá creyendo el gobernante que es ése el mejor servicio que de verdad puede hacerle. Tan extremosa opinión puede llegar incluso a ser sincera —y el negarlo sin más, y por principio, significa una crasa grosería que no vale la pena analizar—. Más aún: bajo la forma del «paternalismo», donde no todo consiste en una torpe ambición, caben actuaciones estatales realmente beneficiosas en algunos aspectos y aun deseables por los propios súbditos como un modo de exonerarse de no pocas obligaciones y de adquirir una «seguridad» cuyo logro no se percibe como efecto de la personal iniciativa (pudiendo, por lo demás, haber determinadas situaciones en las que esa actitud del ciudadano cuente con fundamentos objetivos muy merecedores de atención). Todo ello es posible, y no «perverso», a la luz del derecho natural, mientras tenga un carácter de excepción y unos límites cronológicos y éticos. El primer tipo de límites se fundamenta realmente en el segundo, y ambos en definitiva están basados en la propia naturaleza —y, respectivamente, en la adecuada noción— de la índole personal del ser humano. Una vez más el fondo de la cuestión que se debate no es un asunto de psicología diferencial, en el sentido de que puede haber, y de hecho los hay, hombres de algún modo predispuestos a que el Estado les resuelva sus problemas, y hombres, por el contrario, deseosos de protagonizar lo que han de hacer para satisfacer sus intereses. Desde un punto de vista descriptivo y de índole meramente tipológica, sería preciso decir que hay que contar todavía con una tercera clase de hombres: los dados a resolver los problemas de los demás, y en esta clase entrarían, como una cierta subclase, los «políticos natos», indispensables para la sociedad y hombres en principio beneméritos, siempre y cuando no piensen que el bien común es de exclusiva competencia suya y sepan acertar a combinarlo, en una forma razonable y discreta, con su propio provecho personal (también, en principio, lícito). Pero esta tipología, y cualquier otra, acaso más instructiva, que el psicólogo pudiera establecer, deja intacto el problema del tipo o clase común a todos y cada uno de los hombres, en tanto que éstos difieren en general de los seres impersonales. Y ése es el asunto en el que entra en juego la noción a partir de la cual se hace posible el establecimiento, a la luz del derecho natural, del cometido propio del Estado.

Ya sea súbdito o gobernante, y tanto si es más remiso o más audaz en la personal forma de asumir la gestión de sus intereses, todo hombre es persona en cuanto tiene una esencial libertad que le hace responsable de sí mismo. Tampoco esta afirmación ha de tomarse como una tesis «individualista» en un sentido por el que se excluya toda posible solidaridad. Lo que se llama la solidaridad comienza ya por el hecho, previo a cualquier virtud, de que todos los hombres estamos necesitados de ayudarnos los unos a los otros: una verdad que no parece lógico transponer en el derecho, por parte de ningún hombre, a que la gestión de sus personales intereses, y la definitiva responsabilidad que en ella tiene, sean asumidos, a título gratuito y oneroso, por algún otro hombre —o por la sociedad o, equivalentemente, por el Estado o por el gobernante—. Semejante manera de entender la solidaridad según la «ley del embudo» —la responsabilidad para ti, y los beneficios para mí— sería sin duda el más cínico de los individualismos concebibles aunque en la práctica estuviese «compensado» por las más duras e inexorables condiciones. Frente a

ese individualismo, la verdadera solidaridad exige el individualismo consistente en que cada uno de los hombres cargue con sus propios intereses y con la responsabilidad que tiene en ellos. Sobre esta base, cabe a su vez el altruismo de los demás hombres con él, y el de él con los demás hombres. «Convivir no es vivir a cuenta de otro, ni la mutua ayuda que los hombres deben prestarse puede significar que no tenga cada cual la obligación de cuidar de sí mismo y de protagonizar sus propios intereses»[172]. Si esto puede sonar como un «latiguillo» del individualismo liberal, es porque ya se tienen algunas «ideas socialistas»[173] y porque seguramente no se advierte la «despersonalización» que se produce en una sociedad determinada por los efectos del Estado-providencia. En suma, es en absoluto inseparable de la dignidad de la persona humana el derecho-deber de que cada hombre lleve a cabo lo que sus propias fuerzas le permitan con el fin de atender a sus necesidades materiales y al despliegue y potenciación de la respectiva personalidad (con lo cual queda dicho que quien quisiera desentenderse o desligarse de ese derecho-deber, haría traición a su dignidad humana de persona, así como el gobernante violaría esta esencial dignidad si, al hacer uso de los poderes del Estado, tratase de suplantarla, erigiéndose en un oficioso responsable de las vidas ajenas). En suma: todo hombre es un «por sí» y un «para sí», aunque no como efecto de una libre decisión que él mismo tome, ni porque ello pueda serle útil, sino porque ser hombre es poseer la índole de persona y la correspondiente dignidad, de la cual brota el derecho-deber, para cada uno de los hombres, de cuidar por sí propio de sí mismo. Este derecho-deber no es nada sobreañadido a la índole personal del ser humano, sino algo inmanente a ella, y su inicial traducción en el plano moral; de suerte que los demás derechos y deberes, incluso los propios de la virtud de la solidaridad, lo presuponen como una indispensable condición.

En consecuencia, si la función del Estado no puede ser definida como la de descargar a ningún hombre de sus responsabilidades personales, sólo cabe que estribe en *ayudar* a todos en algo que a todos ellos les concierne, a saber, la consecución del bien común. Esta ayuda es lo único que puede «justificar» a un organismo donde todos los ciudadanos se sientan representados y ninguno absorbido o destruido en sus atribuciones personales, esencialmente previas a las de aquél. Por supuesto, y ya lo hemos visto antes, no se trata de que primero exista la sociedad y después venga el Estado, lo que a su vez obligaría a decir, dentro de este lenguaje cronológico, que el Estado es lo último y la persona humana individual lo enteramente primero. La clase de prioridad aquí afirmada es la del fin con relación al medio, aunque ambos resulten simultáneos, y la cuestión que ahora nos ocupa no es formalmente histórica, sino ontológica y jurídico-natural. De ahí que no podamos referirnos a puros y simples hechos, sino que haya que hablar de la manera según la cual el Estado puede «justificarse», y ello en último término por razones morales y no por conveniencias de otro tipo. Con todo, hay que observar que esas razones de carácter moral presuponen dos hechos fundamentales: l.º la índole personal del ser humano, que es a la vez un valor o, si se quiere, un bien; 2.º la naturaleza social propia del hombre, que asimismo es un bien y que se traduce en un conjunto de valores o bienes para todos los miembros de la sociedad, si el organismo

estatal que ella precisa se ordena a la consecución del bien común en sus varios aspectos y dimensiones. Entre ellos se encuentra justamente el mantenimiento del respeto a la dignidad de la persona humana (dignidad que comparten todos los ciudadanos y a la que, por ende, todos —incluidos también los gobernantes— deben respetar en cada uno de los individuos integrantes del conjunto social).

La idea del cometido propio del Estado como una «ayuda a todos los ciudadanos en la consecución del bien común» es lo que se expresa con la fórmula de la «función subsidiaria» esencialmente atribuida a ese organismo. Con ello no se pretende señalar lo que de hecho es y hace el Estado en todas las ocasiones. La experiencia hace ver que no siempre actúa de esa manera, pero esta trivial verdad —trivial por sobradamente consabida, no porque los efectos de los abusos del Estado sean triviales— subraya y urge la necesidad de mantener, desde el punto de vista de la ética (el correspondiente a la integridad natural del hombre mismo), la función «subsidiaria» del organismo estatal. Dicho en términos negativos: no es en manera alguna secundario para la vida del hombre que el Estado sea subsidiario, como tampoco lo es para el Estado ni para los gobernantes. Y en términos positivos: es esencial para el cometido propio del Estado —o, equivalentemente, de los gobernantes— que su actuación tenga un sentido subsidiario para la vida social y, a través de ella, para todos los ciudadanos en tanto que ciudadanos, o sea, en cuanto hombres que conviven, porque ello les es indispensable para su bien común. De esta manera, el Estado se «justifica» —y el término ha de tomarse íntegramente, sin reservas que lo desvíen hacia otros planos y formas de conveniencia— en el sentido moral que corresponde a un organismo al servicio de la consecución del bien común, ya que el logro de éste es a su vez una exigencia ética para todos los miembros de la sociedad, y una exigencia, por cierto, que no puede quedar cumplida sin la actuación del Estado.

A pesar de ello, o, mejor, por no acertar a verlo claramente y en la plenitud de su sentido, hay quienes creen que el llamar «subsidiaria» a la función del Estado representa un menosprecio y una ofensa para tan alto organismo y, consiguientemente, para las en principio venerables personas que lo atienden y sirven. Tal es la manera de pensar de quienes caen en la «estatolatría» y de quienes, sin incurrir de lleno en esta forma de supersticiosa aberración, se comportan, quizá por temperamento, como seres hipersensibles a los prestigios y solemnidades del Poder estatal (aun en el caso de no apetecerlo para ellos). Desde cualquiera de esas dos posturas, donde caben diversos grados y matices, se piensa que el calificar de subsidiario al cometido propio del Estado equivale a considerarlo secundario, inesencial o escasamente importante, y hasta se llega a creer que ese «rebajamiento» del Estado se explica en definitiva, no como un fallo teórico, sino como un disfraz bastante práctico para poder dar satisfacción a unos inconfesables intereses políticos y económicos, a los cuales se opone el Poder estatal cuando éste se ejerce con su pleno rigor. Al discurrir así, se está advirtiendo un peligro tan grave como posible, y que es muy oportuno denunciar, siempre y cuando no venga de la fantasía que la envidia estimula (especialmente en los casos en que ésta acierta a vestirse con las galas de la justicia); pero no hay modo de ver que la defensa del Poder

estatal contra los injustos intereses de unos desaprensivos ciudadanos sea cosa distinta de la defensa del Estado mismo como un órgano subsidiario de la consecución del bien común. Para que este carácter subsidiario pueda ser excluido, hay que pensar que la consecución del bien común es de la exclusiva competencia del organismo estatal, y no una tarea de todos, a la cual el Estado contribuye tomando las medidas necesarias para que nadie burle el objetivo y para que éste se cumpla, dentro de lo posible, del modo más correcto o conveniente.

* * *

Hay una perceptible coincidencia entre la tesis de la función subsidiaria del Estado y la doctrina que, acerca del cometido propio de éste, se ha venido siempre manteniendo por los grandes economistas de la escuela utilitaria y liberal. Por darse esta innegable coincidencia, se ha hecho antes preciso dejar clara la índole *iusnaturalista* del concepto de la actuación del Estado, tal y como aquí se la propone en calidad de esencialmente exigida por la dignidad natural de la persona humana. La escuela utilitaria y liberal parece desentenderse de esta clase de fundamentación, y, desde luego, no pocos de los más recientes defensores de las ideas de esa escuela prefieren la terminología del pragmatismo al lenguaje de los derechos naturales y de los deberes esenciales a los que hemos venido refiriéndonos. Seguramente, si hubiesen tomado algún contacto con los textos originarios y con las más serias fuentes de la doctrina «iusnaturalista», hubiesen podido ver que, aunque ésta distingue entre lo justo y las demás formas de lo conveniente, no se mueve en la línea de la respectiva oposición, ni tan siquiera en la de una separación. Líneas atrás, se ha aludido ya a esto con ocasión del tema de la propiedad privada. En general, la teoría «iusnaturalista» es muy realista. Lo que sucede es que no tiene del realismo una noción tan limitada y tosca como la que suelen exhibir los partidarios del utilitarismo, especialmente cuando éste se junta con el llamado espíritu «positivo» (que consiste en «negar» la metafísica, por más que nuestro espíritu la exija y aunque sin ella sean al cabo ininteligibles los propios hechos empíricos). Sin embargo, ambas concepciones, la que invoca el derecho natural y la que se limita a las ventajas de carácter pragmático, se nos presentan hoy como unidas por su común oposición al socialismo en tanto que éste deprime la iniciativa privada y tiende a la exaltación del Poder del Estado (cuando no lo convierte en absoluto). Así las cosas, se comprende muy bien la simplificación que suele hacerse de las doctrinas en pugna: de una parte, y como formando un sólo bloque, la teoría que concibe la función del Estado como la de un medio indispensable para el libre ejercicio de la iniciativa privada, y, de la otra parte, el socialismo, que cuando no excluye por completo el ejercicio de esa iniciativa, lo subordina al Estado de tal modo, que en la práctica convierte a ese ejercicio en un apéndice de la gestión estatal. Pero, a su vez, la diametral oposición de ambas teorías —ahora, la que relativiza la función del Estado y la que hace de éste un absoluto— se establece sobre la base de una idéntica apelación: las dos invocan el interés general o el bien común, de suerte que la razón por la que se combaten entre sí es que cada una de ellas entiende que ese objetivo resulta inalcanzable

por la otra. La identidad del fin al que ambas aspiran es un hecho tan evidente como sólo formal, puesto que cada una interpreta ese fin o, al menos, su contenido y la adecuada vía para lograrlo, de una manera radicalmente opuesta a aquélla en que la otra lo concibe. La oposición, por tanto, se mantiene, y la verdad es que tampoco la salvan los intentos de transacción o compromiso entre ambas posturas, ya que tales intentos, en el mejor de los casos, únicamente son conciliadores por la «buena voluntad» de quienes los hacen, no por la claridad de su razón, y porque no les es posible sustraerse al predominio de una u otra de las tendencias que quieren armonizar.

No cabe desconocer que se dan «en la realidad» diversas formas del mencionado eclecticismo o sincretismo. Y, ciertamente, el político debe tomarlas en consideración para «estar en la realidad», como en efecto es su obligación en tanto que político prudente. Pero sería imprudente que se hiciera unas excesivas ilusiones ante esos datos reales con los que debe contar. En la práctica, las varias formas del eclecticismo o sincretismo no sólo tienden a combatirse mutuamente, sino que hasta en las mejores circunstancias acaban, cuando no empiezan, por dejarse llevar de una de las actitudes antagónicas que trataban de unir. En todo caso, la realidad es que no cabe unirlas sin hacerles traición. Y aunque la lógica y la filosofía no deban «envenenar» las relaciones entre los seres humanos, tampoco dejan de repercutir en las diversas actitudes ideológicas en las que la política se inspira. Por lo demás, la paz no puede lograrse dejando de filosofar y de pensar. Finalmente, el derecho a hacer la teoría de los problemas prácticos es enteramente inseparable de la dignidad de la persona humana; y, si no quiere hablarse de derechos, será preciso al menos reconocer que se da el hecho de que los hombres hacen esas teorías con más o menos lógica o rigor, y que, de un modo o de otro, hasta los menos dados a formularlas se dejan llevar por ellas o por los esquemas y resúmenes destinados a divulgarlas. Todo ello evidentemente da lugar a una inevitable «guerra fría» de sentido ideológico. Procuremos no convertirla en una guerra caliente, sobre todo cuando se trata de un tema tan inflamable como el del cometido del Estado, que hoy divide no sólo a los filósofos, sino a pueblos enteros, capaces de «contrastar sus pareceres» con ejércitos colosales y armas increíblemente destructivas. Por fortuna, los «puros» debates filosóficos, como el que aquí se está llevando a cabo, pueden hacerse en paz, aunque versen sobre un asunto tan polémico como el del Estado y su función en la convivencia entre los hombres, y aunque también ello obligue a definir con la mayor claridad las posiciones (ya que el hacer lo contrario no sería ni filosófico ni honrado, si bien resultaría mucho más fácil).

La dificultad de definir la actitud conocida con el nombre de «liberalismo económico» viene del hecho de ser ésta una posición donde se dan muy diversos matices, no reductibles, a primera vista, a una esencial unidad, y más si se tiene en cuenta la distinción entre el «liberalismo clásico» u originario y el «neoliberalismo». Ello no obstante, sus diversos matices dejan ver su común denominador: la tesis del libre juego de la concurrencia o competencia. Es muy fundado el mentís a la acusación según la cual el viejo liberalismo reducía a un *puro laissez faire* la actividad —mejor habría que decir la pasividad— del Estado en el campo económico. Ni siquiera Bastiat, cuya doctrina se

considera con razón como la máxima negativa al intervencionismo del Estado, deja de reconocer que éste tiene que ser activo no solamente para preservar la «seguridad pública», sino también para «administrar el patrimonio común y establecer los impuestos»[174]. Por lo demás, existe una indiscutible coincidencia de fondo, por ejemplo, entre un A. Smith y un J. Bentham, de un lado, y un J. M. Keynes, del otro, como acertadamente observa L. Robbins. Así, éste, después de referirse expresamente a las ideas smithianas sobre el triple cometido del Estado[175], afirma la analogía, de carácter formal, de esas ideas con las keynesianas:

« [...] es de interés comparar esta formulación de las funciones del Estado con la que encontramos en el célebre folleto de Keynes *The End of Laissez-Faire.* La más importante *Agenda* del Estado —dice Keynes, siguiendo la terminología de Bentham— se refiere no a las actividades que ya cumplen los individuos privados, sino a las que caen fuera de su esfera, a las decisiones que si no las toma el Estado no hay *nadie* que las tome. Lo importante para el Gobierno es hacer, no lo que ya realizan los individuos, y cumplirlo algo mejor o algo peor, sino llevar a cabo aquellas cosas que en los momentos actuales no se hacen en modo alguno»[176].

Se explica perfectamente que la concepción «neoliberal» esté más desarrollada y resulte, por tanto, más compleja que la propuesta por el viejo liberalismo. Ello no obstante, la sustancia de ambos es idéntica y esto permite que hagamos aquí abstracción de toda una serie de matices cuyo examen ahora no importa mucho para nuestro tema. La mayor perfección del neoliberalismo se debe a una más penetrante reflexión sobre los datos de la experiencia económica y se traduce, por una parte, en el desarrollo del análisis económico en sus formulaciones matemáticas, y, por otra parte, en una mayor conciencia explícita de la necesidad de la intervención del Estado precisamente para que sean posibles la iniciativa privada y el libre juego de la competencia. Pero las ideas fundamentales son evidentemente las del liberalismo primitivo, y esta esencial coincidencia se corresponde con la que se da a su vez entre el socialismo originario y las ideas que constituyen su autocrítica en la medida en que, al menos en apariencia, lo han hecho más flexible (al conceder una relativa importancia a la iniciativa individual, aunque esencialmente la mantengan bajo las «consignas» estatales). O sea, que en algún aspecto hay, sin duda, una cierta «convergencia» entre el liberalismo y el socialismo, más por razones técnicas que por motivos morales, y de tal modo, no obstante, que en lo esencial las ideas directrices respectivas siguen siendo las mismas que las del liberalismo y socialismo clásicos en su mutua y radical oposición. Ello viene confirmado por el hecho de que en efecto son unas razones técnicas, no unos motivos morales, lo que ha llevado a ambas concepciones a rectificarse internamente. Algunos críticos del neoliberalismo, por ejemplo, A. F. Utz, han empleado el término alemán *Nachkonstruktion,* que se puede verter al castellano por el de «elaboración *a posteriori»,* para significar que la reforma de la ideología liberal no se basa en razones de principio, sino en la experiencia de unos hechos que obligan a introducir en la doctrina unos nuevos matices. Pero lo mismo hay que decir también de las reformas de la ideología socialista en su pretensión de aprovecharse de la agilidad y la eficacia de la iniciativa privada. En principio, cabe pensar

lo contrario, dadas las alusiones de algunos neosocialistas (así, los alemanes W. Eichler, H. D. Ortlieb y A. Arndt, *o los ingleses* C. A. R. Crosland y R. Jenkins) a ideas cuya formulación terminológica literalmente tomada son de un claro sentido «iusnaturalista»; pero, yendo hasta el fondo, se adquiere la convicción de que se trata de fórmulas que, en el mejor de los casos, invierten las relaciones señaladas por la doctrina clásica de los derechos humanos naturales[177].

Nos encontramos, así, con que si la ideología neosocialista deprime la libertad, en provecho de los poderes del Estado, la ideología neoliberal tiende a considerar la libertad como un valor absoluto y, ciertamente, como el supremo valor. Con ello se hace patente la inercia de las ideas fundamentales del socialismo y del liberalismo clásicos en las nuevas tendencias surgidas de las correspondientes autocríticas sobre algunos aspectos que la experiencia aconsejaba revisar. De ahí que sean aplicables, tanto al viejo como al nuevo liberalismo, y a la vez al viejo y nuevo socialismo, las siguientes apreciaciones de E. F. Nawroth:

«La libertad no puede ser el único y el supremo valor en absoluto, sino tan sólo un valor relativo, que viene delimitado en su contenido por el deber de la ordenación, objetivamente previa, de los valores. Libertad, justicia, orden, seguridad [...] son [...] valores personales y sociales que no tienen su origen en la libertad. Si se separa uno de estos valores de su contexto axiológico social y de la recíproca ordenación entre ellos, quedando absolutizado, se convierte en un contravalor y en la tumba de los demás valores, destruyéndose el todo del sistema axiológico social»[178].

Aunque estas frases van inicialmente enderezadas a la crítica de la ideología liberal, fácilmente se advierte que se extienden también al enjuiciamiento de las teorías socialistas, en virtud de la referencia a las nociones de la justicia, el orden y la seguridad. Y junto a esto hay que advertir igualmente que no es sólo la libertad de las personas privadas, sino también la libertad del gobernante, lo que no debe entenderse como un valor supremo o absoluto. Por otra parte, y ya que el texto citado habla, de una manera explícita, de valores «personales» y «sociales», conviene tener en cuenta que la primera conexión entre ellos se da en la naturaleza del propio ser humano en cuanto tal, puesto que éste es un ser esencialmente social y personal a la vez. Aunque cabe que el uso de su albedrío le degrade como persona y como miembro de la sociedad, cada hombre tiene en su naturaleza misma de hombre una base real sobre la que se funda la exigencia de perfeccionarse a sí propio en unión con los otros hombres, o, inversamente, de contribuir al bien común mediante sus propias fuerzas personales. Esa exigencia es de carácter ético y simultáneamente natural, es decir, adecuada o conforme al ser natural humano. Por supuesto, la naturalidad de que se trata no es la de los seres que carecen de lo que se llama el libre arbitrio. De ahí que la exigencia de que hablamos sea un deber, y no una insoslayable compulsión. Pero este deber es natural: tan previo a cualquier dictamen del Estado como el libre albedrío que naturalmente el hombre tiene, y como la natural tendencia humana a la vida civil. A título de deber, y de deber natural, constituye también un *a priori* de la conducta personal del hombre, sea o no sea éste un gobernante. El caso del gobernante es solamente el de una especial aplicación del caso en el que se encuentra

todo hombre. O lo que es igual: el ejercicio de la personal iniciativa al servicio del bien común le conviene como un deber —y, por tanto, como un derecho— a cualquier ciudadano. La manera especial en que ese deber-derecho atañe propiamente al gobernante no viene de que éste sea un super-hombre, ni siquiera —vaya dicho con todos los respetos— un hombre superior a los demás. La superioridad de su función, no la de quien la ejerce, resulta exclusivamente de la primacía del bien común respecto del bien privado (incluido el del gobernante) y de la necesidad de que en la práctica haya realmente un poder —el poder estatal— con toda la fuerza indispensable para oponerse a quienes actúen en contra del bien común y para ayudar a quienes usen su propia y personal iniciativa en efectivo provecho de ese bien.

La cuestión de los límites del cometido propio del Estado corre el grave peligro de una radical deformación, ya en su enfoque inicial, cuando se la plantea tan «en plural» que deja de percibirse la limitación *primaria* y básica de la que viene, éticamente hablando, la posibilidad de todas las demás limitaciones. La *función* del Estado se realiza, de hecho, a través de una serie de *funciones* diversas, entre las cuales se hallan las concernientes al quehacer económico. También de este cometido debe hablarse en plural, porque la vida económica no es simple, sino sumamente complicada o entretejida con muy diversos factores, a los que hay que añadir los lazos que los conectan con los otros aspectos de la vida del hombre. Por consiguiente, no tiene nada de extraño que, tanto los pensadores liberales como los socialistas, se ocupen de una manera minuciosa de las diversas funciones del Estado, incluso cuando no se trata solamente —en la medida en que este «solamente» sea viable— del aspecto económico del tema. Y, ciertamente, se comprende aún mucho mejor que los representantes del liberalismo económico se preocupen de las limitaciones —desde luego, con un plural muy bien nutrido— de las diversas funciones del Estado en la esfera económica. Ahora bien, aunque todo ello resulte muy comprensible, puede ocurrir que en la práctica se lo lleve a cabo de manera que se olvide, o no se vea con suficiente claridad, la fundamental razón de ser de tales limitaciones, es decir, esa «limitación primaria o básica» en la que se funda, según hemos dicho antes, la posibilidad de las demás y también —conviene añadir ahora— la necesidad respectiva. Se trata, para formularlo de una vez, de la limitación que ha de afectar al poder del Estado en tanto que el servicio al bien común es un deber y un derecho de toda persona humana y no tan sólo de las que gobiernan. El principio de subsidiariedad se nos presenta indiscutiblemente como limitativo o restrictivo de la función del Estado, si lo que de ésta dice se compara con lo que de ella afirma el socialismo incluso en sus expresiones menos rígidas. Sin embargo, esa limitación o restricción no se debe entender como la suma de varias limitaciones, aunque éstas sean necesarias y aunque de alguna forma haya que sistematizarlas o reunirlas en una cierta síntesis coherente. Si todo ello se hace indispensable, no es por «sumar obstáculos» al Poder estatal, sino por hacer posible el ejercicio de la iniciativa privada al servicio del bien común, lo que sin duda exige que el Estado tenga y ponga en uso una serie de facultades.

Apurando las cosas, sería preciso decir que en realidad no se trata de ninguna

limitación del Poder estatal. Como ello puede ser mal entendido, convendrá declararlo con todo el rigor posible. Tal vez pueda ayudarnos a verlo con claridad el hacer una inversión de perspectiva. Ensayémosla imaginando que a un defensor del neoliberalismo se le hiciera el reproche de que su modo de concebir las facultades de la iniciativa privada limita radicalmente la función del Estado. Además de esto, y para llevar el ensayo hasta sus últimas posibles consecuencias, imaginemos también que le hacemos ver muy claramente cómo el reproche no se refiere tanto a los múltiples obstáculos impuestos al poder estatal cuanto a la esencial limitación que para el Estado constituye el respeto y la protección a la iniciativa privada. Finalmente, imaginemos asimismo, y el pensar lo contrario sería una ofensa para nuestro interlocutor, que éste comprende bien nuestra intención. Su más probable respuesta sería la de proclamar que el respeto y la protección a la iniciativa privada no limitan realmente la función del Estado, si por limitar se sobreentiende algún modo de suprimir un cometido necesario o correcto. Al poder del Estado, tal y como el liberalismo lo concibe, no se le quita nada por asignarle una función de ayuda a la iniciativa de los particulares, pues para ponerla en práctica debe el Estado ejercer otras varias funciones derivadas, y ciertamente no pocas, como son todas las concernientes a la recaudación y administración de los impuestos para crear y mantener las obras y los servicios públicos que la sociedad necesita y para los cuales resulta insuficiente la iniciativa privada, junto con la gestión de esos servicios y, por supuesto, las diversas y múltiples funciones que ello implica y requiere. Nada de suprimir —concluiría nuestro imaginario interrogado— ninguna de esas funciones, porque todas son realmente imprescindibles para que el Estado cumpla su cometido esencial, que a su vez es indispensable para el correcto ejercicio de la iniciativa privada. Todo lo cual, en suma, equivale a decir que la función y las funciones del Estado no son verdaderamente restrictivas de la iniciativa privada, sino de sus abusos, del mismo modo en que tampoco la iniciativa privada es restrictiva del cometido propio del Estado, sino tan sólo de las deformaciones que de él cabe hacer.

Sin embargo, no hay ningún inconveniente en admitir la índole restrictiva del principio de la subsidiariedad, si lo que con ello se pretende es hacer ver, de una manera inequívoca, que el Estado no debe suplantar a la iniciativa privada en las cosas que ya ésta hace (en el supuesto de que las haga bien). La suplantación no es una ayuda, sino un atentado a los derechos de quienes la habrían de recibir para el correcto ejercicio de la actividad que les compete. Y a esto debe añadirse que una cosa es suplir y otra, muy diferente, suplantar. No hay ninguna suplantación de la iniciativa privada por el Estado cuando éste suple lo que no hace aquélla y que es, sin embargo, indispensable, o al menos conveniente, para el interés general. Nuevamente nos vemos remitidos al concepto del bien común. En la primacía de este bien se basa en definitiva la doctrina del valor subsidiario de la actividad estatal. Para entender en su objetivo alcance este valor, hay que partir de la tesis de la primacía del bien común. Veámoslo de una manera muy concreta, examinando los aspectos más importantes de la función del Estado, sin perder de vista la unidad que entre ellos existe. Ante todo, la existencia del bien común exige la del Estado por una doble razón: 1.ª porque la iniciativa privada no tiene fuerza bastante

para que el bien común prevalezca sobre el privado, como tampoco para que aquél se consiga, se mantenga y se perfeccione; 2.ª porque, siendo precisa para la consecución del bien común y para conservarlo y aumentarlo, la iniciativa privada no es suficiente para mantenerse a sí misma. A la luz de estas dos razones, la función del Estado se nos hace patente de una manera clara y rigurosa. Cabe esquematizarla en los enunciados siguientes:

1.º El Estado es un medio, aunque no el único, para el logro del bien común. No es el único medio para este bien, porque la iniciativa privada, además de servir al bien privado, es conveniente para los intereses generales, si el ejercicio de ella se realiza dentro del marco que las leyes prescriben. Por consiguiente, la primera de las actividades integrantes del cometido propio del Estado es el establecimiento de las leyes que regulan la convivencia para que ésta sirva al bien común sin impedir o anular la iniciativa privada.

2.º Al establecer las leyes y al cuidar de su cumplimiento, el Estado realiza su radical y más esencial actividad subsidiaria. Y con ello no suple ni suplanta a la iniciativa privada, porque ésta no tiene por cometido la regulación general de la convivencia; por el contrario, la iniciativa privada solamente es posible dentro del marco de esa regulación y bajo el amparo de las leyes que el poder del Estado garantiza. Únicamente debe añadirse a esto que el derecho a ejercer la iniciativa privada no se funda en ninguna clase de decisión estatal, sino en la índole personal del ser humano, por lo cual constituye un auténtico derecho natural que el gobernante debe reconocer, aunque establezca, en nombre del bien común, todo cuanto sea necesario para evitar los abusos en su efectivo ejercicio.

3.º El Estado debe suplir a la iniciativa privada cuando ésta no tiene bastante capacidad para llevar a cabo algo indispensable o provechoso para el logro del bien común. Lógicamente hay que sobreentender que esta suplencia se justifica tan sólo cuando no es el Estado la causa de la mencionada incapacidad de la iniciativa privada. Por otra parte, y en conexión con ello, no está de sobra advertir que lo que en una determinada situación es imposible para los particulares, puede llegar, en otra situación, a resultar viable para ellos, y en ese caso la suplencia estatal debe cesar cuanto antes, según las circunstancias lo permitan.

4.º Igualmente el Estado debe suplir a la iniciativa privada en lo que ésta puede hacer, pero no lo hace o lo hace mal, siempre y cuando se trate de algo necesario o conveniente para el logro del bien común. Esta suplencia se justifica por el abandono en que incurre la iniciativa privada, y un ejemplo muy claro de ese abandono es la frecuente falta de interés del ciudadano privado por lo que atañe a la creación y al mantenimiento de los centros de enseñanza no estatales (bien es verdad que el problema de los «precios políticos» explica en buena parte esa actitud, pero no es menos cierto que el Estado puede contribuir a la solución de este problema, ejerciendo de un modo conveniente su función subsidiaria).

5.º El Estado tiene el deber de secundar las iniciativas privadas que sirven directamente al logro del bien común. Este punto se relaciona, de una manera muy íntima, con el anterior. Hay, en efecto, cosas en que la iniciativa de los particulares puede

en principio servir, de una manera directa, al bien común, pero que dicha iniciativa no realiza porque sin la ayuda del Estado son demasiado costosas. Una primera ayuda del Estado consistiría por cierto en no hacer nada por encarecerlas, y desde luego en no tenerse a sí mismo como el único o el más natural protagonista de ciertas actividades (así, la de la enseñanza).

6.º El Estado no debe nunca suplantar a los particulares en lo que éstos realizan con provecho para el logro del bien común. Justo en ese sentido puede y debe entenderse el «laissez faire», que ciertamente no excluye las otras intervenciones del Estado. Cuando éste innecesariamente multiplica sus providencias, suplantando, no ya supliendo, a la iniciativa privada, no sólo atenta a los derechos de ella, sino que él mismo viene a recargarse con un gigantesco cúmulo de deberes y actividades que le impiden prestar la necesaria atención a su más propio y específico cometido. Así es como surge el «estatismo», que desvirtúa al Estado, sacándolo de sus quicios naturales y atribuyendo al gobernante unos poderes prácticamente absolutos y formalmente tiránicos, ya que no permiten frente a ellos la efectiva existencia de algún tipo de «poder compensador».

El conjunto de estas proposiciones tiene a primera vista —sobre todo, en contraste con la ideología del socialismo— una indiscutible semejanza con el pensamiento liberal. Sin embargo, difiere de éste por ser ciertamente irreductible a una simple serie de excepciones a la norma del no-intervencionismo. La ideología liberal es fundamentalmente «pesimista» respecto del Estado, a la vez que «optimista» con relación a la iniciativa privada. La experiencia le enseña que el mercado libre es imposible sin la actuación del Estado; pero, a pesar de ello, el ideal de los pensadores liberales es que esa actuación no tenga nunca un sentido propiamente económico. Según lo cual, la función del Estado se limitaría exclusivamente a la de un organismo que establece y mantiene las condiciones de la posibilidad del mercado libre. Éste sería, en sustancia, el verdadero agente del bien común. La crítica de esta concepción se hace difícil porque se trata de algo muy ambiguo. Quien pretenda hacerle algún reproche se expone a verse acusado de menospreciar la libertad o de no ser consecuente con lo que ésta requiere. Sin embargo, sigue siendo preciso distinguir entre el mercado libre y los abusos que en él se pueden cometer. Ciertamente, no son idénticos, como tampoco la libertad se identifica con los abusos de ella; pero ya esto nos permite ver que la idea del mercado libre no se puede tomar como el concepto de un valor absoluto. La experiencia comprueba que no lo es, y obliga, por consiguiente, a tener muy en cuenta la posibilidad de utilizarlo para fines privados incompatibles con el bien común, y ello incluso en el caso de que la pretensión de lograr esos fines responda a unas inmejorables intenciones. No sólo pueden errar de buena fe los gobernantes intervencionistas. También puede lesionar al bien común la iniciativa privada que se mueve con la mejor voluntad. En consecuencia, habrá que dejar a un lado estas consideraciones «subjetivas». Lo que no puede, en cambio, descuidarse es que el mercado libre es compatible con ciertos riesgos para el bien común, de la misma manera en que tampoco debe pasarse por alto que la intervención del gobernante puede ir en detrimento de este bien.

En resumen: ni la actuación del Estado, ni la existencia del mercado libre, son

realmente valores absolutos. El liberalismo entiende perfectamente la primera de estas dos negaciones, pero no tanto, en cambio, la segunda. Así, por ejemplo, son bastante serias las razones de los economistas liberales contra la tesis, más o menos «keynesiana», de la aplicación de la política fiscal como un instrumento técnico del equilibrio, pero, aún dejando aparte la cuestión de hasta qué punto se hayan excedido los intérpretes socialistas de esa tesis, se hace en no pocos casos muy difícil evitar la impresión de que los críticos de ella no se esfuerzan por dar una contrapropuesta positiva para resolver el problema del paro obrero forzoso. Sin duda alguna, el pensamiento de Keynes es, sin embargo, esencialmente liberal, y muchos de los economistas que le siguen son también esencialmente liberales. Por lo demás, la propia tesis keynesiana sobre el modo de remediar la depresión y el paro con el aumento de la Deuda Pública no consiste en que ésta deba crecer indefinidamente, sino tan sólo en que el daño que su incremento determina es inferior a los males que se presentan cuando no se hace nada por remediar aquéllos[179]. De todas formas, W. Röpke ha podido hacer, dentro del pensamiento liberal, una de las críticas más duras a esas ideas keynesianas y, en conjunto, a las tesis del llamado «socialismo fiscal», en buena parte fundamentadas en ellas[180]. Ahora bien, este autorizado defensor de la ideología liberal ha reconocido abiertamente que la economía de mercado no se basta a sí misma para lograr lo que la sociedad tiene derecho a producir[181].

La armónica integración de la actividad estatal con los principios de la economía de mercado encuentra, por lo demás, una base muy sólida en la distinción, establecida por el propio Röpke, entre las intervenciones del Estado «conformes» y «disconformes» con el sentido de esa misma economía: «Son intervenciones conformes las que respetan la mecánica de los precios y la autorregulación del mercado realizada mediante ella, incorporándoles unos nuevos datos que esa mecánica asimila.» «El carácter disconforme de una intervención se manifiesta por el hecho de que, al paralizar la mecánica de los precios, crea una situación que exige inmediatamente una nueva y más profunda intervención que pone en manos de la autoridad la función reguladora que anteriormente ejercía el mercado [...]. De todo esto se desprende que el mecanismo de la formación de los precios es una pieza esencial del mecanismo general de nuestro sistema económico, y que no se le puede arrancar sin verse forzado a seguir un camino que acaba en el colectivismo»[182].

Cualquiera sea la opinión que estas ideas nos merezcan, no se puede dudar de su respeto a los principios básicos y esenciales de la libre economía de mercado. Ni tampoco Röpke se opone a este sistema económico cuando aboga por una fundamental y sustantiva política de «reforma social» cuyas principales líneas directrices se manifiestan en este pasaje: «Siendo una política de estructura tan radical, necesita partir de [...] una amplia *difusión de la propiedad,* sin que le arredre actuar enérgicamente con medios apropiados —por ejemplo, aumentando los impuestos sucesorios— para nivelar las desigualdades en la propiedad demasiado acentuadas. Para ello no sólo ha de inspirarse en la desproletarización, sino de igual modo en ese otro concepto que denominamos *justicia social,* término vago y que se presta a toda clase de abusos. Siempre que se

medite acerca de este concepto se llegará a la conclusión de que su contenido esencial lo representa una especie de igualdad social como aquella que L. Walras denomina *égalité des conditions* en sus *Études d 'économie sociale* y opone a una necesaria *inégalité des positions.* A la luz de este ideal, me parece igualmente justo que las condiciones de salida de los corredores sean las mismas *(égalité des conditions, kommutative Gerechtigkeit, Startgerechtigkeit, equal opportunity),* como el que después se valore de modo distinto el distinto esfuerzo realizado *(inégalité des positions, distributive Gerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit).* Con ello quedan dibujadas todas las multiples medidas de la política social entendida de esta forma»[183].

La reproducción de este pasaje no significa una absoluta conformidad con él. Se podría discutir alguna de sus ideas, pero lo importante aquí es dejar constancia de su inspiración general, que evidentemente es unitaria. La tesis de una amplia difusión de la propiedad, que, por otra parte, ya se encuentra en algunos de los economistas ingleses de la escuela clásica, es perfectamente congruente con la noción —aquí aclarada y mantenida— de la propiedad como un derecho natural humano, bien que no originario, sino derivado de otro más radical[184]. Por lo demás, no resulta muy afortunada la consideración de la «justicia social», hecha en el texto aducido, como «un concepto vago y que se presta a toda clase de abusos». Esto no es más que repetir un tópico archimanido y de muy poca, por no decir ninguna, validez. Puestos a hacer afirmaciones de esta índole, lo mismo cabría decir de la libertad y de otras muchas cosas, todas ellas perfectamente respetables y que desde luego han sido objeto de abusos. Finalmente, puede ocurrir que todo esto no baste para quienes padecen la obsesión de que el Estado es la fuente de todos los males y desgracias de la vida económica. La historia les puede dar una cierta dosis de razón, pero no tanta que les justifique por completo, especialmente si se tiene en cuenta que el absolutismo del Estado ha sido no pocas veces una réplica a la idea absolutista de la libertad personal, tanto en la economía como en otras esferas.

Los prejuicios de cuño individualista contra las intervenciones del Estado se echan de ver también en no pocos ataques al concepto de la «planificación». El temor al colectivismo crea fantasmas y duendes por todas partes. Existe, sin duda, el riesgo de la «planificación colectivista», pero no hace falta exagerarlo pensando ya, por principio, que esta fórmula es una tautología. (Por cierto, Röpke incurre de lleno en esta exageración, probablemente más verbal que conceptual. No parece, en efecto, que la idea de las «intervenciones conformes» sea precisamente incompatible con todo tipo de planificación, ni se ve de qué modo pueda llevarse a cabo la radical política de reforma social, que tan explícitamente nos propone, sin que algún plan positivo indique y coordine las medidas para ello oportunas.) La conveniencia de las previsiones y las indicaciones —armonizables con el sentido y con la práctica de una auténtica fe en la libertad— no puede ser negada por principio. En cada caso habrá que ver en concreto si efectivamente se respetan las exigencias intrínsecas de la libre economía de mercado. Pero tampoco parece que por principio sea ningún mal para nadie, sino un bien para todos, el hacer el esfuerzo de sistematizar y coordinar las intervenciones del Estado «conformes» con los

supuestos de la libertad económica. Lo contrario equivaldría indudablemente a pedirle al Estado que proceda de una manera anárquica —justo lo que se le echa en cara tantas veces, sobre todo cuando se habla, y con razón, de los movedizos caprichos de los gobernantes y de sus graves efectos en la economía y en los demás aspectos de la convivencia—. Naturalmente, no hace falta aclarar, después de lo que aquí se lleva dicho, que tampoco se trata de que la iniciativa privada se suicide, decayendo, por su propia voluntad, de sus derechos, que es tanto como decir abdicando igualmente de sus deberes y de su propia responsabilidad. El concepto de la función subsidiaria del Estado hace posible la integración del respeto a la iniciativa privada con la defensa de unas intervenciones estatales[185] esencialmente adecuadas a la libertad económica (a menos que por esta última se entienda el caos del libertinaje y «la noche en la que todos los gatos son pardos»).

* * *

La idea de la «libertad moral» en el sentido ya expuesto al comienzo de la tercera parte de esta obra implica el *uso de la iniciativa privada al servicio del bien común.* Este servicio no le atañe al hombre en cuanto hombre (ni como miembro de la sociedad) de un modo puramente colectivo, sino que es algo que afecta, en cada persona humana, a su intransferible condición de individuo concreto y de insustituible titular de una serie de responsabilidades subsiguientes a los mismos derechos que posee. La apelación al valor del bien común no puede significar ningún pretexto para una actitud gregaria que se refugie en el anonimato de la propia conducta, diluyendo el sentido de la personal responsabilidad. Inseparable de la libertad del ser humano, esa responsabilidad no es delegable por ningún hombre en otro, ni en el cuerpo social o, equivalentemente, en quien lo rige. En una palabra: el bien común necesita, en tanto que promovido por los seres humanos, que éstos se comporten como tales, usando, cada uno de ellos, su propia capacidad de iniciativa. Pero, a la vez, el uso de ésta ha de elevarse a unos valores comunes que sobrepasan el interés particular de cada individuo humano, por muy lícito que pueda ser ese interés. El «quehacer económico en conjunto» no es un simple mosaico de unas conductas humanas que intentan satisfacer, cada una de ellas, unos deseos y necesidades meramente privados. Semejante suma es imposible sin una coordinación que implica ya un bien común. Desde el punto de vista de la *ética,* la economía de ese bien común no se realiza por ninguna armonía preestablecida de los intereses individuales. Por el contrario, se trata de una tarea radicalmente libre y personal, en la que el hombre se eleva, si la cumple, a un valor en el que se encuadra el bien privado, pero que a la vez lo trasciende. Y en esa economía del bien común, el Estado no es menos imprescindible que la personal responsabilidad de cada uno de los ciudadanos a cuyo servicio aquél se ordena cuando esta responsabilidad no se limita al simple asumir los riesgos de una iniciativa privada exclusiva o esencialmente dirigida al provecho privado.

[142] L. Von Mises: *Op. cit.,* pp. 1003-1005.

[143] L. Von Mises: *Op. cit.,* p. 1023.

[144] W. Sombart: *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno,* Alianza Editorial, Madrid, pp. 252-253.

[145] «Si idem bonum est uni homini et toti civitati, multo videtur maius et perfectius suscipere, id est promovere et salvare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis.» Santo Tomás: *In Ethicor.,* lib. I, lect. 2, n. 30.

[146] «Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus.» Santo Tomás: II-II, q. 152, a. 4, ad 2.

[147] «Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia huiusmodi, differe solum multudine et paucitate, et non specie.» Santo Tomás: *Sum. Theol.,* II-II, q. 58, a. 7, ad. 2.

[148] *Divini Redempt., Acta Apost. Sedis,* 31 Martii, 1937, p. 79.

[149] «Der Kommunismus nimmt keinem die Macht sich die gesellschaftliche Produkte anzueignen, er nimmt nur die Macht, sich durch diese Aneignung die fremde Arbeit zu unterjochen». *Manifest der kommunistischen Partei,* p. 477 (en el vol. IV de la ed. citada de Marx-Engels).

[150] «Circa rem exteriorem duo competit homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantun ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, reliquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo, quia ordinatius res humanas tractantur, si singulis immineat propri a cura alicuis rei procurandae; tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est [...]. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum». Santo Tomás: *Sum. Theol.,* II, q. 66, a. 2. Véase también *Cont. Gent.,* III, cap. 127.

[151] «Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distintio possessionum, sed magis secundum humanun condictum, quod pertinet ad ius positivum [...]. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae». Santo Tomás: *Sum. Theol.,* II, q. 66, a. 2, ad. l.

[152] «Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adequatum vel commesuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet, et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas posessionum; si enim consideratur iste ager absolute, non habet unde magis sit unius, et non alterius [...]. Ius quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est». Santo Tomás: *Sum. Theol.,* II-II, q. 57, a. 3.

[153] «In der gesellschaftlichen Produktion ihres Leben gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihren Willen unhabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt». K. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* pp. 8-9 (vol. 4, edic. citada de las *Obras Completas*).

[154] «No ya sólo para la economía, sino para todas las ciencias históricas (y son ciencias históricas todas las que no son ciencias de la naturaleza) fue un descubrimiento revolucionario este principio: que la forma de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual; que todas las relaciones sociales y políticas, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las concepciones teoréticas que

surgen en la historia solamente se pueden comprender cuando se entienden las condiciones materiales de la vida en la época correspondiente y cuando aquellas son deducidas de estas condiciones de vida materiales». He aquí el texto original: «Es war nicht nur für die Ökonomie, es war für alle historischen Wissenschaften (und alle Wissenschaften sind historisch, welche nicht Naturwissenschaften sind) eine revolutionierende Entdeckung, dieser Satz: dass die Produktionsweise des materiellen Leben den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt bedingt; dass alle gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse, alle religiösen und Rechtssysteme, alle theoretische Anschauungen die in der Geschichte auftauchen, nur dann zu begreifen sind, wenn die materiellen Lebensbedingungen der jedesmaligen entsprechenden Epoche begriffen sind und erstere aus diesen materiellen Bedingungen abgeleitet werden». F. Engels: *Karl Marx, 'Zur Kritik der politischen Ökonomie',* p. 470 (en el vol. IV de la ed. citada).

[155] Véase, por ejemplo, lo afirmado al comienzo de la segunda parte de esta obra.

[156] En *La ideología alemana* se encuentra la misma tesis cuando se establece la forma en que según su autor hay que proceder ante los hechos formalmente ideológicos: «Se toma como punto de partida a los hombres realmente activos, y desde el proceso real de su vivir se expone también la evolución de los reflejos y los ecos ideológicos de ese proceso vital. También las fantasmagorías del cerebro humano son sublimaciones necesarias del proceso de su vida material, empíricamente comprobable y vinculado a presupuestos materiales. De esta manera, la religión, la metafísica y las demás ideologías, así como las respectivas formas de la conciencia, dejan de tener un valor propio». K. Marx: *Die deutsche ldeologie,* pp. 25-26 (vol. III, edición citada).

[157] «Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheuere Überbau langsamer oder rascher um [...]. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihren Bewusstsein beurteilen, sondern muss vielmehr dies Bewusstsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus den vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnisse erklären [...]. Im grossen Umrissen können asiatischen, feudale, modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerliche Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses [...]; die im Schloss der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab». K. Marx: en el prólogo, poco después del pasaje antes citado de la «Contribución a la crítica de la economía política».

[158] «Das Privateigentum des Arbeiters an seinem Produktionsmittel ist die Grundlage des Kleinbetriebes, und der Kleinbetrieb eine notwendige Bedingung für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion und der freien lndividualität des Arbeiters selbst»; «diese Produktionsweise unterstellt Zersplitterung des Bodens und der übrigen Produktionsmittel»; «sie ist nur verträglich mit engen naturwüchsigen Schranken der Produktion und der Gesellschaft. Auf einem Höhegrad bringt sie die materiellen Mittel ihrer eigenen Vernichtung zur Welt. Von diesem Augenblick regen sich Kräfte und Leidenschaften im Gesellschaftsschosse, welche sich von ihr gefesselt fühlen. Sie muss vernichten werden, sie sind vernichtet»; «die Expropiation der unmittelbaren Produzenten wird mit schonungslosesten Vandalismus und unter dem Trieb der infamsten, schmutzigsten, kleinlich gehässigsten Leidenschaften vollbracht»; «das [...] des Arbeitsindividuums Privateigentum wird verdrängt durch das kapitalistische Privateigentum, welches auf Ausbeutung fremder, aber formell freie Arbeit beruht»; «Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaffung der Arbeit erreichen einen Punkt wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropiateurs werden expropiert». Marx: *Das Kapital,* lib. I, secc. 7, cap. 24, 7.

[159] «Die politische Ökonomie verwechselt prinzipiell zwei sehr verschiedene Sorten Privateigentums, wovon das eine auf eigener Arbeit beruht, das andere auf der Ausbeutung fremder Arbeit. Sie vergisst, dass das letztere nicht nur der direkte Gegensatz der ersteren bildet, sondern auch bloss auf seinem Grabe wächst» (comienzo del cap. 26, lib. I, de *El Capital).*

[160] Naturalmente, esto vale también para los dueños de los monopolios. Como gráficamente observa R. Ruyer, «si l'entrepreneur monopoleur veut optimiser ses bénéfices, il sera bien obligé de faire des prix tels que les marchandises soient achetables [...]. Il serait plus stupide que nature s'il faisait produire pour stocker, et sans pouvoir convertir les marchandises en argent, alors que d'après la théorie, son seul but est l'argent et non le produit». *Eloge de la société de consommation* (ed. citada), p. 15.

[161] F. A. Hayek: *Geldtheorie und Konjunkturtheorie* (1929). La versión española (Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1936) lleva por título *La teoría monetaria y el ciclo económico.*

[162] «Parsimony, and not industry, is the immediate cause of the capital». A. Smith: *Wealth of Nations,* 2 edit.,

London, 1778, p. 410.

[163] J. K. Galbraith: *American Capitalism. The Concept of the Countervailing Power* (1952). Hay traducción castellana (Editorial Ágora, Buenos Aires, 1955). Adviértase que no puede representar una objeción el decir que los hechos en esta obra descritos pertenecen a la experiencia del capitalismo en USA; justamente por ser este país el escenario en el que más a fondo se ha llevado la expansión industrial, de la que el marxismo saca unas consecuencias catastróficas para la propiedad privada capitalista.

[164] Juan XXIII: *Mater et Magistra,* n. 32.

[165] Y. Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx,* Taurus, Madrid, 1966, p. 534.

[166] M. Friedman: *Capitalism and Freedom,* Rialp, Madrid, 1966, pp. 13-14.

[167] M. Friedman: *Op. cit.,* pp. 20-30.

[168] J. Bentham: *Works* (Ed. Bowring, vol. II), p. 501.

[169] J. Stuart Mill: *August Comte and Positivism* (1865), p. 94 de la versión española (Aguilar, Madrid, 1972).

[170] «It may also be remarked of the French authors that however consistently they maintain the doctrine of the freedom of trade, they seem to deduce it from the principles rather of abstract right, than of general experience [...]; in proving their doctrines to be just rather than expedient, the French writers are [...] excluded from all those views of society and of manners, which render science so much certain and interesting, by bringing to home to the business of life». D. Buchanan, en su prólogo a la edición de *The Wealth of Nations* (1814), vol. I, p. 6.

[171] La utopía marxista de una «sociedad sin Estado» pone de manifiesto la esencial falsedad de la manera en que ambos son entendidos o, mejor dicho, dejados de entender. Ello se explica por un esencial y previo falseamiento: el que hace que la noción de «dictadura» resulte equivalente para Marx a la noción del Estado, cuando en realidad no es otra cosa que su principal deformación. Por ello se entiende bien que la última forma del Estado sea para esa doctrina la «dictadura de los proletarios», de modo que después de ella, y justo por no darse ya más dictadura, tampoco puede haber Estado alguno. Lo que no parece fácil de entender, por mas «dialéctica» que se le quiera echar a la cuestión, es el sistema, según el cual la sociedad se desprendería del Estado, que últimamente habría de gobernarla —es decir, de la última dictadura que habría en ella—, sin que se dé ninguna revolución porque la última, es decir, la que da lugar al último «Estado = dictadura», ya estaba cumplida, quedando después de ella solamente la posibilidad de cambios evolutivos. ¿Cómo cabría que éstos, en vez de desarrollar la dictadura desde la cual se los hace, acabaran con ella y, por lo mismo, con todas las dictaduras para siempre? ¿No sería esa una revolución mucho más radical, siendo así que ya se habría dado antes, sin embargo, la más radical de las revoluciones? Los «milagros de la dialéctica» no pueden llegar a tanto, y mucho menos cuando la dialéctica no cuenta con la lucha de clases, que es lo que había venido siendo, en la «prehistoria» de los seres humanos, la forma real, no espectral o idealista, del devenir social.

[172] A. Millán-Puelles: *Persona humana y justicia social,* 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1973, p. 137.

[173] No entiendo por socialismo la conciencia y la práctica —en los gobernantes y los gobernados— de los deberes y de los derechos sociales de la persona humana individual, sino un sistema que tiende a diluir y a hacer anónimas —cediéndolas al Estado— tanto esa práctica como esa conciencia.

[174] F. Bastiat: *Oeuvres complètes* (1864), vol. VI, pp. 533-555.

[175] La tercera de esas tres funciones queda concretamente definida como la correspondiente al «deber de exigir y mantener ciertas obras e instituciones públicas cuya construcción y mantenimiento no pueden interesar a un individuo ni a un pequeño grupo de individuos, porque el beneficio no podría compensar el gasto, aunque con frecuencia aquél puede llegar a compensar con creces a una gran sociedad» («the duty of erecting and maintaining certain public works and certain public institutions, wich it can never be for the interest of any individuals, or small number of individuals, to erect and maintain because the profit could never repay the expense to any individuals or small number of individuals, though it may frequent by do much more than repay it to a great society»). *Wealth of Nations* (Ed. Cannan, vol. II), pp. 184-185.

[176] «It is interesting to compare this formulation of the functions of the state with the formulation which we find in Keynes' celebrated pamphlet *The End of Laissez-Faire*: the most important *Agenda* of the state, says Keynes following Bentham's terminology, relate not to those activities which private individuals are already fulfilling, but to those functions (please not wording again) which fall outside the sphere of the individuals to those decisions which are made by *no one* if the state those not make them. The important thing for the Government is not to do things which individuals are doing already, and to do them a little better or a little worse; but to do those things which at present are not done at all». L. Roddins: *The Theory of Economic ...* (ed. citada), p. 37.

[177] Un buen ejemplo de ello nos lo da la interpretación que hace L. Preller del «principio de la subsidiariedad» al basarlo, en definitiva, no sobre una originaria o natural responsabilidad del individuo humano, sino en la que tiene ante todo el cuerpo social entero o, respectivamente, el Estado. Cf. L. Preller: *Sozialpolitik* (Tübingen, 1962).

En general, el pensamiento neosocialista, como ha observado A. Walz *(Weltanschauliche Grundkonzeption des Neosozialismus,* en «Freibuger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 11, 1964, Heft. 1-4, pp. 287-288), «solamente garantiza al individuo una libertad plena allí donde ésta se mueve hacia un bien común *interpretado* por el Estado y no medido por la naturaleza del hombre».

[178] «Daraus ergibt sich von selbst, dass die Freiheit nicht der einzige und höchste Wert schlechthin, sondern nur ein relativer Wert sein kann, der inhaltlich durch das Soll der objektiv vorgegebenen sittlichen Wertordnung begrenzt wird. Freiheit, Gerechtigkeit, Ordnung, Sicherheit [...] sind [...] persönliche und soziale Werte, die nicht ihren Ursprung in der Freiheit haben. Wird einer dieser Werte aus dem gesellschaftliche Wertgefüge, aus der gegenseitigen Zuordnung herausgelöst und verabsolutiert, dann wird er zum Unwert und zum Grab der übrigen Werte, wird das gesellchaftliche Wertsystem als Ganzes gestört». E. Nawroth: *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus,* Sammlung Politeia, Bd., XV, Verlag F. H. Kerle, Heidelberg, 1961, pp. 84-85.

[179] Un resumen muy claro y sistemático de las principales diferencias entre la tesis de Keynes y sus discípulos socialistas lo da L. Beltrán en su *Historia de las doctrinas económicas,* 2.ª ed., Teide, Barcelona, 1970, pp. 287-288.

[180] W. Röpke: *L'Etat dépensier,* en *Les fondements philosophiques des systèmes économiques,* Payot, Paris, 1967, pp. 237-248.

[181] W. Röpke: *Op. cit.,* p. 149.

[182] *«Konform* sind solche Interventionen, die der Preismechanik und die dadurch bewirkte Selbststeuerung des Marktes nicht aufheben, sondern sich ihr als neue Daten einordnen und von ihr assimiliert werden; nichtkonform solche, die der Preismechanik lahnlegen und daher durch planwirtschaftliche (kollektivistische) Ordnung ersetzen müssen.» (p. 256 de la 4.ª ed., Erlenbach-Zürich, 1942). «Der nichtkonforme Charakter einer Intervention zeichnet sich nur darin, dass sie durch Lahnlegung der Preismechanik eine Situation herbeiführt, der die bisher vom Markte besorgte Regulierungsfunktion nunmehr auf die Behörde überträgt [...]. Man kann daraus die Lehre entnehmen, dass der Mechanismus der Preisbildung ein wesentliches Stück des Gesamtmechanismus unseres Wirtschaftssystems ist und dass man es nicht herausbrechen kann, ohne schliesslich auf eine Bahn gedrängt zu werden, die im reinen Kollektivismus endet.» (p. 261).

[183] W. Röpke: *Op. cit.,* p. 36.

[184] A. Millán-Puelles: *Op. cit.,* pp. 83-95.

[185] En esta línea se inscribe la actitud del malogrado P. Jacobsson, como se ve por la siguiente muestra: «Cuando la situación presenta graves dificultades se hace más importante que nunca el conciliar la indispensable planificación con los principios de la economía de mercado, en virtud de una coordinación apropiada. Las ventajas que ofrece la economía de mercado hacen de ésta un factor de progreso y de libertad, cuyos valores no deben ser puestos en peligro. De ahí que debamos hacer todo lo posible para garantizar su buena marcha, intentando una mejor comprensión de las reglas que le sirven de base y reconociendo la necesidad de que la planificación no esté en desacuerdo con esos principios fundamentales». *(The Market Economy in the World To-Day,* Filadelfia, 1961).

Apéndice: Las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica

El tema considerado en este apéndice es el que inicialmente dio ocasión a la presente obra. Si ahora cabe estudiarlo al final de ella es porque ya contamos con las bases precisas para ir al fondo de él y para hacernos cargo de su sentido sin prescindir de la complejidad de los asuntos con los cuales entra en relación inmediata o mediata.

Por lo que atañe a la terminología del planteamiento, se impone, en primer lugar, la aclaración de lo que la voz «socioeconómica» trata aquí de significar. Ciertamente, la economía es social ya por el hecho de que el hombre es social por naturaleza. Vista bajo este aspecto, la fórmula en cuestión se nos presenta como prolija o como redundante. Pero, por otro lado, también hay que advertir que se puede y se debe hablar, sin ninguna tautología, de una actividad socioeconómica, teniendo en cuenta que el adjetivo «social» posee también una significación ética y no sólo un sentido físico o natural. En su acepción estrictamente ética no es social cualquier forma de conducta económica en que los hombres entran naturalmente en relación, sino las que se atienen a la primacía del bien común, por muy legítimo que el bien privado pueda ser. Los atentados a esa primacía del bien común se dan, evidentemente, en la vida social, pero no cabe duda de que son, éticamente hablando, antisociales. Y una vez hecha esta elemental, pero imprescindible, aclaración, sólo queda por definir lo que el término «prioridades esenciales» quiere dar a entender en el presente contexto. Se trata, en definitiva, de unas prioridades permanentes, a diferencia de las que pueden ser denominadas ocasionales o coyunturales. En la actividad socioeconómica pueden darse objetivos accidentalmente prevalentes: los que en virtud de una determinada situación, y de sus respectivas circunstancias, deban predominar sobre otros posibles objetivos. La técnica y la prudencia corren con la tarea de establecer la ordenación oportuna en cada caso, pero siempre sobre la base de que las prioridades esenciales se mantengan incólumes.

La conexión con el tema de la «libertad» aparece perfectamente clara en las tres acepciones que a lo largo de la presente investigación se han distinguido. Por lo pronto, lo que aquí se ha llamado la libertad fundamental es cosa que se advierte fácilmente al reparar en el *indefinido* cúmulo de intereses y de necesidades que pueden entrar en

colisión cuando se trata de establecer los objetivos de índole prioritaria. En segundo lugar, y por lo que toca a la libertad del albedrío, su nexo con la cuestión de las prioridades que buscamos resulta bien evidente. En realidad, esta cuestión no es posible sin la certeza del libre arbitrio del hombre. «Si la necesidad —observan muy justamente J. Y. Calvez y J. Perrin— fuese una simple fuerza natural que pone en juego una elemental relación dinámica entre el hombre y la naturaleza, todas las necesidades estarían en el mismo plano y no podría plantearse ningún problema de prioridad de las unas respecto de las otras. Por lo menos, la jerarquía de las necesidades sería puramente cuantitativa, consistiendo en una relación de fuerzas. Incluso sería mejor no hablar de jerarquía, y en cualquier caso no habría que hablar de elección: las relaciones entre las diversas necesidades se establecerían de manera automática.» Por último, la «libertad moral» se relaciona, de un modo tan perceptible como íntimo, con el concepto de la actividad socioeconómica en el sentido ya anteriormente señalado y, en consecuencia, con las prioridades esenciales que para esta misma actividad han de existir, en función justamente de la más radical de todas las prioridades, que es la del bien común.

Las consideraciones subsiguientes se limitan a proponer la solución del problema en una forma *esquemática,* suponiendo el principio de la función subsidiaria del Estado. También por esta última razón se ha hecho aquí ineludible el anteponerles una detenida reflexión sobre el sentido y alcance de la tarea estatal como la propia de un organismo subsidiario de la vida civil. Ello no significa, sin embargo, que el problema de las prioridades esenciales en la actividad socioeconómica solamente se pueda plantear desde el punto de vista de los objetivos que el gobernante debe perseguir. Por el contrario, se trata de una cuestión que afecta de una manera sustantiva al libre uso de la iniciativa privada y que, por ello, concierne a los gobernados en una forma tan cierta y originaria como la que a los gobernantes les compete. Por otra parte, ya el hecho de plantear esta cuestión sobre la base del reconocimiento de la función subsidiaria del Estado es una señal bien elocuente del valor que se asigna a la libre iniciativa de los súbditos, de modo que no tienen propiamente ningún fundamento real los temores, tal vez posibles, de que termine en una «planificación colectivista» todo intento de señalar las prioridades de la actividad socioeconómica. Esos temores estarían fundados, en principio, cuando no se partiese de la afirmación del valor esencial de la iniciativa privada, reconocida aquí no solamente por su fuerza creadora y por su indiscutible agilidad en los más varios sectores del quehacer económico, sino también, y de una manera previa, por su radical importancia y significación para la dignidad de la persona humana. Únicamente hay que admitir sin reservas que las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica no pueden determinarse por el libre juego del mercado. Bien es verdad que ni el más fervoroso partidario del liberalismo puede tomar en serio la pretensión de que todo se resuelva y determine merced a ese libre juego. El mercado no es omnipotente, ni tan siquiera —como, sin duda, el neoliberalismo reconoce— para mantenerse a sí propio como un efectivo juego libre. Pero sobre todo importa el hecho de que ni siquiera cabe hablar de unas «prioridades esenciales», sino en función de un orden enteramente definido *a priori,* tanto con relación a la voluntad del gobernante como respecto a las

intenciones de los súbditos; es decir, un orden cuya fundamentación nos venga dada por unas exigencias objetivas a las que todos nos debamos atener.

¿En qué consiste ese orden o, por lo pronto, cuáles son los criterios para poder definirlo? Naturalmente, después de la definición que aquí se ha dado de la actividad socieconómica ya no es necesario dar la prueba de que el criterio último y radical para el orden que nos ocupa consiste en la primacía del bien común. La misma actividad socioeconómica quedó caracterizada, desde el punto de vista de la ética, como la que se lleva a cabo en la vida social o convivencia. Con lo cual queda dicho que viene a ser una tautología la afirmación de que el criterio último para las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica lo constituye la primacía del bien común. En todo caso, lo que sería preciso demostrar es que la ética exige esa concepción de la actividad socioeconómica. Pero la prueba de ello se encuentra en otros lugares de esta obra, de un modo muy especial en el primer capítulo de la tercera parte. Por consiguiente, no vamos a insistir sobre el asunto. En cambio, es oportuno distinguir entre la primacía del bien común, por una parte, y, por otra, la primacía que dentro a su vez de ese bien tienen sus dimensiones de carácter condicionante sobre las que en él se comportan como condicionadas. Ello nos permite establecer una serie de tesis fundamentales:

1.ª La afirmación de la primacía del bien común no solamente no excluye a la iniciativa privada, sino que incluye, como un objetivo prioritario de la actividad socioeconómica, el establecimiento de las condiciones precisas para el recto ejercicio de esa iniciativa. De lo contrario, la primacía del bien común resultaría equivalente a la gestión puramente estatal de la actividad socioeconómica, es decir, a la negación del principio de la función subsidiaria del Estado, en tanto que esta función ya presupone la validez del derecho de la iniciativa privada (por más que deba oponerse a sus posibles abusos). Pero aclaremos, en primer lugar, que la existencia de una propiedad privada suficientemente difundida es un objetivo prioritario de la actividad del gobernante, aunque también se puede contribuir a él desde la propia iniciativa privada. A esto hay que añadir que esa difusión representa la forma más adecuada para que el bien común sea vivido como una meta que interesa a todos y respecto a la cual todos pueden comportarse como personas libremente activas (sin que por ello deje de ser necesaria la actuación estatal). Desde luego, el canje de relaciones entre la iniciativa privada y el poder público implica la posibilidad de unas «tensiones» entre ambos agentes del bien común, y ciertamente hace más difícil la gestión estatal de este mismo bien; pero es un freno a la posible tiranía del gobernante y, en cualquier caso, a la tendencia de éste a una visión esencialmente abstracta y centralista de los intereses generales. (Hay, sin duda, un peligro en la visión del bien común por el súbdito, aun suponiendo en éste la mejor intención. De ahí, entre otras razones, la necesidad de la gestión estatal. Pero a su vez esta gestión tiene también el riesgo, si no existe a su lado la iniciativa privada, de incurrir en esquematismos excesivos y en uniformidades abusivas que, por principio, ignoren o destruyan la natural variedad de una auténtica convivencia. Esta variedad es inmanente a la misma noción del bien común. La pretensión de abolirla supone ya una idea «masificante» de la convivencia entre los hombres, mucho más provechosa para servirse de ellos que para servirles. Por otra parte,

la noción del «servicio al bien común» no es el concepto de una tarea exclusiva del Estado, sino, como ya oportunamente se aclaró, un título inseparable de la dignidad de toda persona humana.)

2.ª Aunque la «seguridad social» y el «pleno empleo» no son, de suyo y estrictamente hablando, unas prioridades esenciales de la actividad socioeconómica, resultan, sin embargo, equivalentes a esta clase de prioridades cuando no existe una suficiente difusión de la propiedad privada como órgano propio de la correspondiente iniciativa. Aun así, la tendencia de las intervenciones estatales para ello precisas debe ser la que se encamine a evitar los supuestos que las hacen provisionalmente necesarias. Tanto para el Estado como para los súbditos, lo mejor es una situación en la que se dé la posibilidad de que el ciudadano resuelva personalmente los problemas que el Estado intenta solucionar con la seguridad social y el pleno empleo.

3.ª Dentro del bien común, la distinción entre los aspectos condicionantes y los condicionados no significa la posibilidad de desatender los segundos, sino que existe un «orden de la urgencia», una ineludible prioridad cronológica de aquéllos respectos a éstos. Es lo que ya se expresó al establecer la distinción entre las «necesidades inferiores» y las «necesidades superiores» de la existencia humana (véase el capítulo primero de la primera parte), pero no sólo ello, sino también lo que se advierte al comprender la necesidad de la «paz» como un factor asimismo condicionante de la debida atención a esos dos tipos de necesidades. Dicho de otra manera: en la estructura misma del bien común hay que distinguir dos especies de factores condicionantes «cronológicamente prioritarios»: la satisfacción de las necesidades inferiores y el mantenimiento de la paz. Hagamos las aclaraciones oportunas:

a) Las necesidades inferiores son aquéllas a las que el hombre está sujeto por tener, a su modo, la condición de un organismo animal. Este carácter animal del ser humano determina un objetivo prioritario respecto del específico del hombre, de la misma manera o, mejor dicho, por la misma razón, en virtud de la cual lo genérico es prioritario respecto de lo específico, o lo más común o universal antecede a lo más propio y particular de cada ser. Nada de esto se opone a la mayor dignidad de los valores espirituales. Tales valores son los más valiosos, pero la forma en que el hombre participa de ellos se encuentra condicionada por la satisfacción de las necesidades inferiores. Ni se trata tampoco de un subproducto de esa misma satisfacción. Únicamente ésta resulta necesaria —aunque no suficiente— para la posibilidad del modo humano de participar en aquéllos.

b) La prioridad de urgencia de la atención a las necesidades inferiores equivale a la prioridad, igualmente de urgencia, del bienestar como objeto de la actividad socioeconómica. Tampoco supone esto ninguna concepción materialista del ser y vivir del hombre. Por el contrario, el concepto del bienestar ha sido aquí definido (véase el capítulo primero de la segunda parte) en función del espíritu, y ello de un doble modo: 1.º por la inmanencia misma del espíritu a la realidad del bienestar, y 2.º por ser el bienestar una condición para la posibilidad de la virtud y, en general, para toda posible participación en los valores más altos, de los cuales el hombre no se cuida si se ve en la situación de echar en falta los valores más bajos. En este sentido cabe hablar de una

objetiva «infraestructura» axiológica, sin necesidad de ser marxista, y hasta hay que añadir que el no atenderla ni reconocerla en sus exigencias prioritarias es por completo contraproducente para la causa de los valores del espíritu.

c) La dificultad de distinguir entre el lujo y el bienestar no desempeña aquí ningún papel decisivo. Tal dificultad sigue existiendo si el bienestar deja de ser considerado como una dimensión del bien común y, por lo mismo, no se le procura para todos los ciudadanos; con lo que puede, además, acontecer que algunos de ellos incrementen su lujo. Por otra parte, el tema de las cautelas oportunas para evitar los excesos en el uso de los bienes materiales constituye, en definitiva, la cuestión, intransferiblemente individual, del ejercicio de la virtud moral de la templanza (o, respectivamente, de la virtud sobrenatural de la pobreza). Finalmente, la determinación cuantitativa y cualitativa del lujo es también relativa a los progresos que la técnica hace posibles y que, en su esencia, no tienen nada que ver con la íntima actitud de cada hombre ante sus propios recursos materiales. En suma: la consideración del bienestar como uno de los objetivos prioritarios de la actividad socioeconómica ha de darse como algo enteramente independiente de la cuestión que atañe al uso individual de los medios o recursos materiales y a la actitud que deba tomarse ante ellos. (Y no es preciso probar que ni la templanza ni la pobreza espiritual pueden tener la oportunidad de ejercerse cuando se está realmente en la miseria.)

d) El mantenimiento de la paz constituye una de las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica por una doble razón: en primer lugar, porque la paz es precisa para el bien común (o, mejor, por ser ella una de las dimensiones de este bien), y, en segundo lugar, porque exige unos recursos materiales sobre los cuales versan unas decisiones económicas que, sin duda, competen al Estado (en beneficio de todos). La prudencia del gobernante ha de arbitrar los medios necesarios para el mantenimiento de la paz frente a sus posibles enemigos de fuera y dentro de la sociedad a la que se extiende la competencia de aquél. Ciertamente, es la paz un fruto de la justicia en el sentido de que supone a ésta como una condición imprescindible para no confundir la paz auténtica con el simple orden público; pero también es posible alterar la paz basada en la justicia. En principio, el mantenimiento del orden público es una de las prioridades esenciales de la consecución del bien común. E, igualmente en principio, es el orden público una exigencia de la debida atención a las necesidades humanas más urgentes. Por una parte, la satisfacción de estas necesidades condiciona, de hecho y de derecho, el mantenimiento de ese orden y, a su través, de la paz; pero, por otro lado, hay asimismo que reconocer que la cooperación social, indispensable para subvenir a esas mismas necesidades, exige de alguna forma el orden público; sin que tampoco pueda prescindirse de la necesidad de este orden para la posibilidad de la atención a los bienes humanos superiores. Por todo esto debe, en suma, afirmarse que la paz, con todas sus condiciones, se presenta como un objetivo prioritario —radical y esencial— de la actividad socioeconómica y de cuanto por ella está mediado.

e) Por consiguiente, y desde el punto de vista de los condicionamientos materiales (sobre los cuales recaen las decisiones propiamente económicas), las «prioridades de

urgencia» son las que atañen a las necesidades humanas inferiores y al mantenimiento de la paz (aunque también es muy cierto que ésta participa formalmente del rango más específico de los bienes humanos superiores).

f) La conveniente difusión de la propiedad privada se nos aparece, de este modo, como un medio, en primer lugar, para la atención a las necesidades humanas inferiores, no porque en ello se agote su sentido, sino porque ante todo hay que atender a los bienes a los que atañen las prioridades de urgencia. Por supuesto, la misma institución de la propiedad privada, aunque aquí mantenida como un auténtico derecho natural, se subordina a otro derecho natural más radical: el de todos los hombres al uso de los bienes materiales que su vida requiere. Por lo demás, tampoco se trata aquí de «consagrar» ninguna determinada forma de distribución de la propiedad privada. (Y tal vez sea conveniente, desde el punto de vista de la historia de la cuestión, recordar que algunos pensadores liberales han puesto algunos reparos a la forma en que la propiedad privada se encontraba en su tiempo distribuida.)

g) La atención del Estado a las necesidades humanas superiores se justifica tan sólo dentro del marco de la función subsidiaria de este organismo, con lo cual queda dicho que no puede ser un objetivo prioritario de la actividad estatal, nada más que en los casos en que la iniciativa privada desatienda esas mismas necesidades. Lógicamente, esos casos son tanto más numerosos cuanto resulte más insuficiente la difusión de la propiedad privada, si bien es cierto que esta insuficiencia no debe considerarse como lo único que se ha de tener presente. Por lo que concierne a la enseñanza de tipo profesional, es deber inexcusable del Estado la vigilancia del nivel exigible en proporción a las necesidades sociales y al grado de desarrollo de las técnicas en las correspondientes situaciones. (El problema creado por la existencia de los «precios políticos» en la enseñanza replantea la cuestión de la función subsidiaria del organismo estatal, que deberá traducirse en las oportunas subvenciones a la iniciativa privada. Si el gobernante no cumple este deber atenta indirectamente, pero de un modo eficaz, contra la libertad del ciudadano.)



Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4416-5

Index

Comité editorial 2
Portadilla 3
Índice 6
Antonio Millán-Puelles. Obras completas 8
Economía y libertad(1974) 10
Introducción 11
Primera parte. El ámbito de la economía 15
I. Las necesidades 16
II. Los medios 47
III. El sentido y la esencia de la economía 75
Segunda parte. La economía y el libre arbitrio del hombre 113
IV. Instinto y libre albedrío en el quehacer económico 114
V. La índole esencialmente libre del trabajo 135
VI. La ciencia económica y el determinismo 161
Tercera parte. La economía y la libertad moral 179
VII. Los conceptos fundamentales 180
VIII. Economía y moral del bienestar 220
IX. El aspecto económico de la teoría moral del bien común 277
Apéndice: Las prioridades esenciales de la actividad socioeconómica 333
Créditos 339